DEUSSEN
DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN

LEIPZIG: F. A. BROCKHAUS





DIE PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

DIE
PHILOSOPHIE DER GRIECHEN.

[Bd. 2' of Allgemeine Geschichte der Philosophie]

VON

DR. PAUL DEUSSEN
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT KIEL.



LEIPZIG:
F. A. BROCKHAUS.

1911.



VORWORT.

Wenn wir uns von der indischen Philosophie mit ihren ernsten und tiefsinnigen, aber auch schwermütigen und — die Wahrheit zu sagen — etwas schwerfälligen Systemen zur Philosophie der Griechen wenden, so fühlen wir etwas von dem Hauche, welcher alle Schöpfungen des griechischen Geistes umweht, dem Zauberhauche der Schönheit, der nicht nur die Bildwerke und Dichtungen der Hellenen, sondern auch die Werke ihrer Geschichtschreibung, Beredsamkeit und nicht am wenigsten die ihrer Philosophie zu Musterbildern für alle künftigen Geschlechter gemacht hat. Tiefer in die Probleme des Daseins sind die Inder gedrungen, wissenschaftlich strenger sind die Neuern verfahren, aber schöner, lichtvoller, glänzender ist nie philosophiert worden als an den Küsten des kleinasiatischen Ioniens und an den Ufern des Ilissos.

Neben der Schönheit der Sprache und künstlerischen Komposition ist es ihr tiefgehender Einflufs auf das geistige Leben der abendländischen Menschheit, welcher der griechischen Philosophie für alle Zukunft unter den Elementen der höhern Bildung eine Stellung ersten Ranges sichert. Platon, in der Form des Neuplatonismus, war es, welcher in der

ersten Hälfte des Mittelalters mit dem christlichen Dogma um die Vorherrschaft rang, und Aristoteles war es, welcher in der zweiten Hälfte des Mittelalters als Stütze des christlichen Dogmas eine Weltherrschaft ohnegleichen ausübte. Und wiederum war es die Renaissance, die Wiedergeburt des klassischen Altertums und vor allem seiner Philosophie, welche den gewaltigsten aller Freiheitskämpfe, die Befreiung des Geistes von den Fesseln, in welche ihn das Mittelalter geschlagen hatte, einleitete und bis auf die Gegenwart hin zu führen half.

Aber es sind nicht nur ästhetische und historische Interessen, welche uns mit der Philosophie der Griechen verbinden; wir finden in ihr auch unverlierbare Elemente der ewigen Wahrheit, zu welchen, unseres Erachtens, vor allem andern die Ideen des Platon zu rechnen sind.

Diesem hohen Werte der griechischen Philosophie entspricht es, dafs wir eine ganze Reihe verdienstlicher Darstellungen derselben aus älterer und neuerer Zeit besitzen, und wenn wir nach den ausgezeichneten Arbeiten Zellers und so vieler anderer, die wir nächst und neben den griechischen Originaltexten dankbar benutzt haben, in gegenwärtigem Bande mit einer neuen Geschichte der griechischen Philosophie hervortreten, so bestimmte uns dazu vor allem der Wunsch, die eigenen, während eines längern Lebens in nie unterbrochener Beschäftigung mit den Denkmälern der griechisch-römischen Philosophie gewonnenen Eindrücke definitiv zu einem in sich geschlossenen Ganzen zusammenzufassen, wobei nicht selten Anschauungen geltend zu machen waren, welche von denen meiner Vorgänger abweichen. Namentlich war es die Überzeugung, dafs für jeden Philosophen die gröfste Lehrmeisterin nicht die von seinen Vorgängern überkommene Tradition, sondern der Eindruck der um ihn und

in ihm sich ausbreitenden Natur der Dinge ist, — diese früh gefafste und durch jede weitere Erfahrung bestätigte Überzeugung war es, welche mich vieles in anderm Lichte sehen liefs und antrieb, die tiefsten Motive für die Gedanken eines jeden Philosophen, und um so mehr, je origineller und daher bedeutender er ist, in der vor uns wie vor ihm offen daliegenden Wirklichkeit aufzusuchen und so die Natur gleichsam mit seinen Augen zu sehen, wodurch erst ein vollkommenes Verständnis seiner Lehre gewonnen werden kann.

Ein zweiter Anlafs zur endlichen Fertigstellung dieser, ihrer ersten Anlage nach bis in das Jahr 1884 zurückreichenden Geschichte der griechischen Philosophie lag in der Absicht, ein für den praktischen Schulgebrauch geeignetes, kurzes und klares, alles Wesentliche befassendes Kompendium zu liefern, möglichst im Anschlufs an die eigenen Worte der Philosophen, wobei die wichtigsten und am meisten charakteristischen Stellen, um sie dem Gedächtnisse einzuprägen, in ursprünglicher Form, alle griechischen Zitate aber zugleich in deutscher, von der frühern vielfach und mit Bewufstsein abweichender Übersetzung gegeben wurden, so dafs dieses Buch auch der leider immer zunehmenden Zahl der des Griechischen Unkundigen vollkommen verständlich ist, und nur die in wenigen Stunden erlernbare Kenntnis des griechischen Alphabeths vorausgesetzt wird, da Worte wie ἀρχή, ἄπειρον, νοῦς, ὄν, ἕν usw. in lateinischer Transskription sich nicht wohl wiedergeben lassen. Der Möglichkeit einer allgemeinern Verbreitung dieser Geschichte der griechischen Philosophie ist die Verlagsbuchhandlung in liebenswürdiger Weise dadurch entgegengekommen, dafs sie den Preis dieses, eine Abteilung meiner Allgemeinen Geschichte der Philosophie ausmachenden, aber auch ein selbständiges Ganzes für sich bildenden Buches unverhältnismäfsig niedrig bemessen hat.

Schliefslich möchte ich nicht unterlassen, Herrn Dr. Alfred Menzel, Privatdozenten unserer Universität, der mich bei Ausarbeitung und Drucklegung dieses Bandes auf das treueste unterstützt hat, hiermit auch öffentlich meinen freundlichen Dank auszusprechen.

Kiel, im März 1911.

P. D.

INHALTSÜBERSICHT.

ZWEITE PERIODE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

DIE ATTISCHE PHILOSOPHIE.

Seite

DRITTE PERIODE DER GRIECHISCHEN PHILOSOPHIE.

DIE NACHARISTOTELISCHE PHILOSOPHIE.

Vorbemerkungen.

1. Griechen und Römer.

I. Die Griechen. — Kein Zweig der indogermanischen Völkerfamilie hatte günstigere Bedingungen zur Entfaltung eines schönen und glücklichen Daseins gefunden, als derjenige, dessen Hauptbestand sich auf der Halbinsel südlich vom Balkangebirge ansiedelte und nach mancherlei Wanderungen und Schiebungen, die sich noch bis in die historische Zeit (1104 a. C.) fortsetzten, endlich zu festen Wohnsitzen und durch sie zur Möglichkeit einer stetigen Entwicklung gelangte. Während im Norden der Kampf um die materiellen Bedingungen des Lebens die beste Kraft der Völker verzehrte, während im Süden eine allzu freigebige Natur den Menschen zu Trägheit, Genufssucht und Habgier* verleitete, hielt das Klima Griechenlands zwischen beiden Extremen eine glückliche Mitte. Sein Boden, nicht so ergiebig, dafs er den Menschen der eigenen Arbeit enthob, und doch wiederum fruchtbar genug, um die aufgewandte Mühe reichlich zu lohnen, erzog die Bevölkerung zu Tätigkeit und Frohsinn, während das Meer und seine Inselwelt zu kühnen Unternehmungen lockte, welche Mut und Selbstvertrauen erforderten und hervorriefen, den geistigen Gesichtskreis erweiterten und das Volksleben vor jener Stagnation bewahrten, der es im Innern einförmiger Binnenländer so leicht verfällt. Die Leichtigkeit,

* In diesem Sinne legt Platon (Rep. IV, p. 435 E) den Thrakern und Skythen als Charakterzug das ϑυμοειδές (das Mutartige), den Phönikern und Ägyptern das φιλοχρήματον (das Geldliebende), den Hellenen das φιλομαϑές (das Lernbegierige) bei.

mit der man von Insel zu Insel bis zum gegenüberliegenden Küstensaume gelangen konnte, lud zur Kolonisation ein; in wenigen Jahrhunderten werden die Küsten der Nachbarländer von einem Kranze hellenischer Pflanzstädte umrahmt, welche an Wohlstand und geistigem Leben die stabilern Verhältnisse der Mutterstadt bald überflügeln: es ist kein Zufall, dafs wir gerade in den Kolonien die Wiege der homerischen Gesänge und wiederum in ihnen die ersten Regungen des philosophischen Geistes antreffen. — Nicht weniger erspriefslich für die Entwicklung des Volkes war die Gliederung des griechischen Festlandes in eine Reihe von Kantonen, welche, nach dem Innern zu durch Gebirge abgeschlossen, nach dem Meere hin sich öffneten; diesem Umstande ist es namentlich zu danken, dafs keine politische oder religiöse Despotie in frühester Zeit den Geist des Volkes knechten konnte, dafs es den Völkerschaften möglich war, in kleinen Gemeinwesen die Eigentümlichkeit jedes einzelnen Stammes zur Ausgestaltung zu bringen, während über dieser Mannigfaltigkeit der Stämme das Bewufstsein der nationalen Zusammengehörigkeit durch gemeinsame Kriegsunternehmungen, durch die nationalen Festspiele, durch das delphische Orakel usw. genährt wurde, ein Bewufstsein, welches um so inniger und allem Barbarischen gegenüber um so lebendiger war, je weniger es durch äufsern Zwang aufrecht erhalten wurde, je geistiger das Band gemeinsamer Sprache und Sitte war, welches alle Hellenen verknüpfte. — Dieses Bewufstsein der innern Zusammengehörigkeit scheint auf Anregungen zurückzugehen, welche im letzten Grunde vom Auslande herrührten. Befragen wir das Volk der Griechen nach seinen ältesten Erinnerungen, so berichten dieselben von Fremdlingen, welche, aus Ägypten, Phönikien und Phrygien eingewandert, in griechischen Gauen zu Macht und Herrschaft gelangt seien. Den letzten dieser Einwanderer, den Pelops, macht die Sage zum Grofsvater der Fürsten, welche zum ersten Male alle Stämme der Griechen zu einer gemeinsamen Unternehmung gegen das Ausland vereinigt haben sollten (Thuk. I, 3; I, 9). Der Trojanische Krieg aber und die an ihn sich knüpfenden Erinnerungen und Gesänge trugen vor allem dazu bei, das geistige Band zu weben, welches

die Gesamtheit der Hellenen verknüpfte und den Barbaren als eine Einheit gegenüberstellte. Eine mittelbare Folge der Unternehmungen des heroischen Zeitalters war die Umwandlung der Verfassung, die sich nach und nach in den meisten hellenischen Gauen vollzog. An die Stelle des altgriechischen Königtums trat die Herrschaft der edlen Geschlechter; die Aristokratie wiederum mufste der Souveränität des Volkes weichen, welches zunächst den Einflufs der Aristokraten brach, indem es sich unter Führung eines einzelnen derselben stellte, somit zur Tyrannis und mittels derselben, durch Beseitigung des Tyrannen, zur Demokratie überging. — Diese geographischen und historischen Verhältnisse mochten wesentlich dazu beitragen, jenen eigentümlichen, einzig in der Weltgeschichte dastehenden Charakter des Hellenentums hervorzubringen, als dessen Grundzug man füglich die Freiheit bezeichnen kann, mit der der griechische Mensch im Denken und Handeln der Natur gegenübersteht; im Denken, sofern der Grieche, durch keinen früh eingeimpften Wahn befangen, durch keinen Dogmenzwang gehemmt, die Natur der Dinge ungetrübt ins Auge fafst, um mit offenen Sinnen ihre Offenbarungen zu empfangen; im Handeln, sofern die Freiheit vom Zwange der Despotie frühzeitig zu einer Selbstbestimmung erzog, welche, ihr einziges Regulativ in der Liebe zur πόλις, zum engern, leicht übersehbaren Vaterlande findend, dem Handeln des Individuums jenen eigentümlichen Charakter des Mafsvollen aufdrückte, welchen man von jeher an allen Hervorbringungen des Hellenentums bemerkt und bewundert hat. — Aber eben jene Freude an der Betrachtung der äufsern Natur und dieses Genügen an einem schönen und edlen Dasein gaben dem griechischen Genius eine Richtung auf das Äufserliche, welche schon den Göttern der Griechen ihre plastischen Formen verlieh, auf welcher ferner die Blüte der nach äufserer Gestaltung strebenden Kunstgattungen, der Architektur und Skulptur, sowie auch die unvergleichliche Gestaltungskraft und Schönheit der griechischen Sprache beruht, — welche aber andererseits bei der Betrachtung des eigenen Innern und seiner Abgründe, die nur in tiefen innern Kämpfen dem Menschen sich erschliefsen, sich als unzulänglich erwies; und

wo die Griechen (wie durch Sokrates) auf die Betrachtung und Erforschung der Innennatur hingewiesen wurden, da stellte sich ihnen das innerlich Wahrgenommene alsbald in äufserlichen, plastischen Gestalten (den Ideen des Platon) dar, und eben diese eilige Objektivation des innerlich Geschauten verhinderte sie, bei der Innenbetrachtung bis zur vollen Tiefe der ethischen Welt und ihrer Gegensätze vorzudringen.

II. Die Römer. — Während die Kultur der Griechen, durch Anregungen vom Orient her früh geweckt und durch die Natur des Landes ungewöhnlich begünstigt, mit raschen Schritten ihrem Höhepunkte und bald darauf einem jähen innern Verfall entgegeneilte, befand sich der ihnen am nächsten verwandte Bruderstamm, welcher den mittlern und südlichen Teil der italischen Halbinsel eingenommen hatte, noch in den patriarchalischen, bäuerlichen und kleinbürgerlichen Verhältnissen, wie sie den Anfang einer Kultur zu bezeichnen pflegen. Es mufs wohl in erster Linie die geschlossenere, mehr kontinentale Natur der apenninischen Halbinsel sein, welche zu einem gleichmäfsigern, über den einförmigen Kreis des wirtschaftlichen Treibens nicht hinausstrebenden Dasein hinleitete, und aus ihr vor allem wird wohl auch die Nüchternheit und der Ernst *(gravitas)* zu erklären sein, welcher die Italiker so sehr von dem leichtbeweglichen Brudervolke im Osten unterschied. Zu einer poetischen und philosophischen Lebensanschauung mochten diese Eigenschaften weniger befähigen; um so mehr aber war das Übergewicht des Verstandes über die Phantasie, der Abstraktion über die unmittelbare Regung des Gefühls geeignet, ein tätiges und tüchtiges Dasein, einen gesunden praktischen Sinn, eine im Bewufstsein der Pflicht wurzelnde, das Einzelinteresse dem Gedeihen des Staates aufopfernde Bürgertugend hervorzubringen. — Die Einigung der Italiker zu einem Gesamtstaate vollzog sich, unter Führerschaft der römischen Stadtgemeinde, nach langen und harten, innern und äufsern Kämpfen; ihre Frucht waren jene Waffen, welche die Welt eroberten, jene Staatskunst, welche ihr die Gesetze schrieb. In dem Kampfe auf Leben und Tod mit den Puniern bestand das römische Gemeinwesen seine grofse Probe; aus ihm ging es als die erste Macht der

Welt hervor. Leichtern Spieles fielen den Römern die abgelebten Reiche des Ostens zu; die Staaten Alexanders des Grofsen wurden, einer nach dem andern, zu römischen Provinzen. Aber wie Griechenland den überlegenen Waffen Roms, so unterlag wiederum Rom der Übermacht der hellenischen Kultur:

Graecia capta ferum victorem cepit, et artes
Intulit agresti Latio; (Hor. ep. II, 1,156)

beide schmolzen zu einem Weltreiche, zu einem Kulturkreise zusammen, in welchem Rom die Staatsgesetze schrieb und handhabte, in welchem Griechenland die geistigen Gesetze diktierte, denen in Kunst und Literatur, ja sogar in Sprache und Sitte die antike Welt bis zu ihrem Ausgange gehorchte. Was später die Einführung des Christentums den nordischen Völkern raubte, das raubte damals Rom sich selbst: die Möglichkeit, sein Wesen frei aus sich selbst und nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu entwickeln. — In diesem Sinne kann, von Staat und Recht abgesehen, kaum von einer eigentümlichen Kultur der Römer, am wenigsten von einer eigenen römischen Philosophie die Rede sein. Was die römische Welt an philosophischen Erzeugnissen hervorgebracht hat, das reiht sich ganz von selbst als ein einzelnes Glied dem grofsen Entwicklungsgange der griechischen Philosophie ein, welche, in den Ländern am Mittelmeer in weitern und immer weitern Kreisen ihre Herrschaft ausdehnend, vom 6. Jahrhundert vor Christo bis zum 6. Jahrhundert nach ihm, von den sieben Weisen, an deren Spitze Thales genannt wird, bis zu den sieben Weisen (Damascius, Simplicius, Eulalius, Priscianus, Hermias, Diogenes, Isidorus), welche nach Schliefsung der Philosophenschulen durch Justinian nach Persien auswanderten (vgl. Agathias, Hist. II, 30), das Denken der Völker des Abendlandes beherrschte.*

---

* Diese Schliefsung und mit ihr das datierbare Ende der griechischen Philosophie, welche, wie ihr grofser Vertreter Sokrates, schon dem natürlichen Lebensende nahe, noch eines gewaltsamen Todes sterben mufste, erfolgte im Jahre 529 p. C., demselben Jahre, in welchem durch Gründung des für so viele andere typisch gewordenen Klosters von Monte Cassino das Mittelalter gleichsam feierlich eingeläutet wurde.

2. Perioden der griechischen Philosophie.

Das griechische Kulturleben verläuft im allgemeinen in drei grofsen Perioden; in der ersten, etwa bis auf die Perserkriege, ist es ein Leben der Stämme, deren jeder für sich seine Naturanlagen zu ungestörter Entwicklung bringt; in der zweiten Periode, bis auf Alexander, zentralisiert sich das griechische Leben und gelangt zur höchsten Blüte in Athen; in der dritten wird attisches Wesen, attische Sprache und Kultur über die von Alexander eroberten Länder und demnächst nach Westen hin über das ganze Römische Reich ausgebreitet, unter vielfacher Modifikation der attischen Bildung, je nach den Völkern, denen sie eingeimpft wurde. — Diese drei Perioden spiegeln sich wider in der Entwicklung der griechischen Sprache, der griechischen Sitte, Kunst und Literatur im allgemeinen, und eben sie sind auch mafsgebend für den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie. Demnach unterscheiden wir an derselben drei Perioden, deren Endglieder allerdings vielfach in einander übergreifen:

I. die Philosophie der Stämme, bis auf Sokrates;

II. die Zentralisation der griechischen Philosophie in Attika: Sokrates, Platon, Aristoteles;

III. die grofsen, auf das Praktische und die Lebensführung gerichteten Systeme der nacharistotelischen Zeit: Stoiker, Epikureer und Skeptiker, Alexandriner und Neuplatoniker.

In der ersten Periode ist das Denken ganz überwiegend der Betrachtung der Aufsennatur zugewendet; die Unmöglichkeit, auf diesem Wege allein die Lösung des Welträtsels zu finden, führt zu einem Zweifel an dem Vorhandensein einer objektiven Wahrheit überhaupt, welcher die Erscheinung der Sophisten, wenn nicht hervorruft, so doch wesentlich mitbedingt. — Die zweite Periode eröffnet Sokrates, indem er mit aller Energie und Einseitigkeit auf die innere Erfahrung als den eigentlichen Gegenstand der philosophischen Forschung hinweist (γνῶθι σεαυτόν, „erkenne dich selbst“); von ihm angeregt verschmelzt Platon die grofsen Systeme der vorsokratischen Zeit zu einem metaphysischen Gesamtbaue, dem ersten im Abendlande, welcher sodann dem Aristo-

teles, jedoch in empiristischer Abschwächung, als Leitstern bei seiner universellen Durchforschung der Erfahrung dient. — In der dritten Periode tritt der Trieb nach Erforschung der Wahrheit in den Hintergrund; die Philosophie stellt sich wesentlich in die Dienste eines Bedürfnisses des Gemüts nach Beruhigung über die Zweifel des Daseins und nach einer sichern Norm für das praktische Handeln; diesem Bedürfnisse dienen, ein jedes in seiner Weise, die Systeme der Stoiker, Epikureer und Skeptiker; und eben demselben Gemütsbedürfnisse kommt der Trost entgegen, welchen die alexandrinischen und neuplatonischen Lehren durch Beziehung des menschlichen Daseins auf ein unerkennbares Jenseits zu spenden bemüht sind. Mit ihnen erlischt die alte Philosophie, weil eine Erscheinung aufgetreten ist, die jenen Bedürfnissen kräftiger und lebendiger entgegenkommt, — das Christentum.

3. Quellen der griechischen Philosophie.

Die Quellen unserer Kenntnis der griechischen Philosophie sind teils unmittelbare, teils mittelbare.

I. **Unmittelbare Quellen** sind die Werke der Philosophen selbst. Von ihnen haben wir aus der vorsokratischen Zeit nur Fragmente; die Schriften des Platon sind vollständig, von denen des Aristoteles die wichtigsten auf uns gekommen. Die bedeutendsten der sonst noch erhaltenen Schriften sind: aus der stoischen Schule die Werke des *L. Annaeus Seneca* (3—65 p. C.), des *Epiktet* (flor. 94 p. C., ἐγχειρίδιον, „Handbüchlein“, und διατριβαί, „Vorträge“, nachgeschrieben durch *Arrian*) und des Kaisers *M. Aurelius Antoninus* (161—180, εἰς ἑαυτόν, „Selbstbetrachtungen“); aus der epikureischen Schule die bei Diogenes Laertius X erhaltenen κύριαι δόξαι, „Hauptlehren“, und Briefe des Epikur, sowie Fragmente aus dessen Schrift περὶ φύσεως in den Volumina Herculanensia, nächstdem das Gedicht des *T. Lucretius Carus* (wahrscheinlich 94—54 a. C., *de rerum natura* libri VI); aus der skeptischen Schule die des *Sextus Empiricus* (um 200 p. C., Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις, libri III, „Pyrrhoneische Skizzen“ und πρὸς τοὺς μαθηματικούς, libri XI, „Gegen die Dogmatiker“); unter den Schriften

der Eklektiker sind die wichtigsten die des *M. Tullius Cicero* (106—43 a. C., namentlich *academica*, *de finibus*, *Tusculanae disputationes*, *de natura deorum*, *de divinatione*, *de officiis*, sämtlich verfafst 45—44 a. C.), sowie die des *Plutarchus von Chaeronea* (c. 48—120 p. C., in der *Moralia* genannten Sammlung). Die wichtigsten Denkmäler der alexandrinischen Schule sind die zahlreichen Abhandlungen des *Philo Judaeus* (um 20 a. C. bis 40 p. C.), die der neuplatonischen die in sechs Büchern vorliegenden *Enneaden* des *Plotinos* (204—269 p. C.). Von besonderm Werte durch die in ihnen erhaltenen Nachrichten sind auch manche Kommentare; die nennenswertesten sind die des *Alexander von Aphrodisias* (um 200 p. C., zu Aristoteles' Metaphysik) und des *Simplicius* (um 500 p. C., zu Aristoteles' Physik und de coelo), sowie die des *Johannes Philoponus* (um 530 p. C.) zu aristotelischen und die des *Proklos* (411—485 p. C.) zu platonischen Schriften.

II. Als **mittelbare Quellen** dienen uns teils die gelegentlichen Erwähnungen von Lehren und Lebensumständen der Philosophen bei den verschiedensten Schriftstellern, teils die besondern, schon im Altertum unternommenen Darstellungen, welche sich auf die Geschichte der Philosophie und der Philosophen beziehen.

A. In ersterer Hinsicht sind zunächst hervorzuheben die Besprechungen früherer Philosophen bei spätern; so die der vorsokratischen Schulen bei Platon und Aristoteles, die der spätern in den Werken des Cicero, Seneca, Plutarch, Sextus Empiricus und der Neuplatoniker. Von andern Schriftstellern sind für die Geschichte der Philosophie von besonderer Wichtigkeit: *A. Gellius* (um 150 p. C., *noctes Atticae*), *L. Apulejus* (dessen jüngerer Zeitgenosse, *de deo Socratis*, *de dogmate Platonis* u. a.), *Athenaeus* (um 228 p. C., δειπνοσοφισταί, „das Gastmahl der Gelehrten“, ein gelehrtes Tischgespräch über antiquarische Gegenstände von mancherlei Art), *Johannes Stobaeus* (um 500 p. C., ἀνθολόγιον oder *sermones*, und ἐκλογαὶ φυσικαὶ καὶ ἠθικαί, ursprünglich ein Werk bildend), *Clemens Alexandrinus* (um 200 p. C., στρωματεῖς, „Teppiche“, d. h. bunt verschlungene und doch künstlerisch geordnete Darstellungen), *Eusebius* († 340 p. C., προπαρασκευὴ εὐαγγελικῆς ἀποδείξεως,

libri XV), *Photius* († 891, βιβλιοθήκη) und das Lexikon des *Suidas* (etwa 1000 p. C.).

B. Dem speziellen Zwecke der Geschichte der Philosophie dienen zwei Klassen von Schriftstellern aus dem Altertum; die einen, welche man nach Diels heutzutage Doxographen nennt, geben eine Geschichte der einzelnen Dogmen, indem sie bei jedem Punkte die Meinungen der verschiedenen Philosophen registrieren; die andern sind die Biographen, welche die Lebensumstände jedes einzelnen Philosophen und mit ihnen verbunden eine Übersicht über seine Lehren geben. Das Hauptwerk der erstern Richtung ist für uns die pseudoplutarchische Schrift περὶ τῶν ἀρεσκόντων τοῖς φιλοσόφοις (*de placitis philosophorum* libri V, um 150 p. C.), das der letztern das kompilatorische Werk des *Diogenes Laertius* περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων (*de vitis philosophorum* libri X, um 220 p. C.). Beide Werke sind das Resultat einer vorhergehenden, für uns bis auf wenige Reste verlorenen literarischen Entwicklung, deren Hauptmomente folgende sind.

a) Die **doxographische Methode** übte nach dem Vorgange des *Aristoteles* (metaphys. I) zuerst in umfassender Weise sein Schüler *Theophrast* in den φυσικαὶ δόξαι (18 Bücher). Dieses Werk des Theophrast ist verloren gegangen, seine Spuren aber lassen sich im spätern Altertum nach fünf Richtungen verfolgen. Es beruhten nämlich (wie Diels, Doxographi Graeci 1879, nachgewiesen hat) auf der Schrift des Theophrast:

1. ihrem historischen Teile nach die von Cicero (academica, de natura deorum) und den spätern Skeptikern vielfach benutzten, im übrigen aber nicht erhaltenen Arbeiten des *Clitomachus* († nach 110 a. C.; eine Schrift desselben περὶ αἱρέσεων führt Diogenes L. II, 92 an);

2. eine 80—60 a. C. entstandene, schon von Cicero, Varro und Aenesidemus benutzte doxographische Übersicht der philosophischen Lehren (jetzt gewöhnlich als *vetusta placita* bezeichnet), von der um 130 p. C. ein Auszug durch Aëtius angefertigt wurde, aus welchen die pseudoplutarchischen *Placita* (um 150 p. C.) und die gröfstenteils mit ihnen identischen, hin und wieder sie auch ergänzenden Mitteilungen bei *Stobaeus*

(um 500) und dem Kirchenschriftsteller *Theodoret* († 457) geflossen sind. Ein bloſser Auszug aus den pseudoplutarchischen Placita ist, ihrem Hauptbestande nach, die dem *Galenus* fälschlich zugeschriebene, vielleicht um 500 p. C. entstandene Schrift περὶ φιλοσόφου ἱστορίας. Auf Theophrast beruhen ferner,

3. wie es scheint, unmittelbar die bei Eusebius erhaltenen Bruchstücke der pseudoplutarchischen στρωματεῖς, und

4. mittelbar das Bessere in dem ersten Buche des αἱρέσεων ἔλεγχος von *Hippolytus* (um 230 p. C., früher als *Origenis philosophumena* bezeichnet), sowie

5. manches bei *Diogenes Laertius.*

b) Während diese doxographische Schriftstellerei auf einem vorwiegend dogmatischen, den Eklektizismus vorbereitenden Interesse beruhte, so ging aus mehr rein historischen Motiven eine andere Klasse von Schriften hervor, welche nach **biographischer Methode** Lebensbeschreibungen der einzelnen Philosophen, verbunden mit einer Übersicht über ihre Lehren, lieferten. An der Spitze dieser Literatur stehen die ἀπομνημονεύματα Σωκράτους des *Xenophon* und in gewissem Sinne auch die Dialoge des *Platon;* von *Aristoteles* werden einige verloren gegangene Werke verwandter Art (περὶ τῶν Πυθαγορείων, περὶ τῆς Ἀρχύτου φιλοσοφίας, περὶ τῆς Σπευσίππου καὶ Ξενοκράτους φιλοσοφίας) bei Diogenes L. V, 25 erwähnt; an sie schlieſsen sich in ihren historischen Schriften die unmittelbaren Schüler des Platon *(Speusippus, Xenokrates, Heraklides Ponticus)* und des Aristoteles *(Theophrastus, Aristoxenus, Dicaearchus, Phanias)*; die Peripatetiker *Straton* (280), *Duris* (270), *Hermippus* (200), *Sotion* (190), *Satyrus* (180), *Antisthenes Rhodius* (150); der Akademiker *Clitomachus* (129); die Stoiker *Kleanthes* (260), *Sphaerus* (250), *Chrysippus* (240), *Eratosthenes* (230), *Apollodorus* (150), *Panaetius* (140); die Epikureer *Idomeneus* (270), *Apollodorus* (120), *Philodemus* (50); ferner die Arbeiten des alexandrinischen Gelehrten *Callimachus* (250, schrieb πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμψάντων καὶ ὧν συνέγραψαν), des Kyzikeners *Neanthes* (240), des *Antigonus Carystius* (225), des *Heraclides Lembus* (welcher um 150 den Sotion und Satyrus excerpierte), des *Sosikrates* (etwa um 130), des *Alexander Polyhistor* und *Demetrius Magnes* (Zeitgenossen

des Cicero), des *Arius Didymus* und *Diokles Magnes* (Zeitgenossen des Augustus) und des *Favorinus* (aus der Zeit des Hadrian). Während die Schriften dieser Männer gröfstenteils bis auf die Titel untergegangen sind, ist uns eine Kompilation erhalten, welche mittelbar oder unmittelbar auf vielen derselben beruht; es ist die erwähnte, weder durch Geist noch durch Sorgfalt hervorragende, aber wegen ihres Inhalts unschätzbare Schrift des (wahrscheinlich um 220 p. C. lebenden) *Diogenes Laertius* περὶ βίων, δογμάτων καὶ ἀποφθεγμάτων τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ εὐδοκιμησάντων, „Leben, Lehren und Aussprüche der berühmten Philosophen", nach III, 47 an eine Verehrerin des Platon gerichtet, in 10 Büchern, von denen Buch I—VII die ionische (I. die sieben Weisen, II. vorsokratische Ionier, Sokrates, Sokratiker, III. Platon, IV. Akademiker, V. Aristoteles und Peripatetiker, VI. Kyniker, VII. Stoiker), Buch VIII—X die italische Philosophie (VIII. Pythagoras und die Pythagoreer, IX. Heraklit, Eleaten, Atomiker, Skeptiker, X. Epikur) behandelt.

Die nähere Bestimmung der unmittelbaren oder mittelbaren Quellen dieses Werkes ist eine wichtige, aber noch zu lösende Aufgabe; nach Nietzsche hätte Diogenes fast ausschliefslich aus Diokles Magnes und nebenbei aus Favorinus geschöpft, was jedoch von andern bestritten wird; beachtenswert ist bei dieser Untersuchung vor allem der Umstand, dafs Diogenes, vermutlich weil seine Quellen nicht weiter reichten, die Geschichte der Platoniker nur bis auf Clitomachus († nach 110 a. C.), die der Aristoteliker bis auf Lykon (269—226), die der Stoiker bis auf Chrysippus († 209) führt, während er die Epikureer bis auf Ciceros Zeit, die Skeptiker bis auf Sextus und dessen Schüler Saturninus (220 p. C.) nennt.

In unserm Jahrhunderte haben sich um die Bearbeitung der gesamten Philosophie der Griechen und Römer vor andern verdient gemacht: Ritter (Geschichte der Philosophie, Bd. I—IV, 2. Aufl. 1836—38), Brandis (Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie, 6 Bde., 1835—60) und namentlich Zeller (Die Philosophie der Griechen, 5 Bde., 1. Aufl. 1844—52, Ia. 5. Aufl. 1892, Ib. 5. Aufl. 1892. II. 4. Aufl. 1889, III. 3. Aufl. 1879, IV. 3. Aufl. 1880, V. 4. Aufl. 1903),

woran sich die Arbeiten von Windelband, Gomperz und andern schliefsen. — Von den zahlreichen kürzern Darstellungen sind besonders zu empfehlen: Schwegler (Geschichte der griechischen Philosophie, 3. Aufl. 1882), Überweg-Heinze (Grundrifs der Geschichte der Philosophie, 1. Teil, 10. Aufl. 1909) und Zeller (Grundrifs der Geschichte der griechischen Philosophie, 1883, 8. Aufl. 1907); daneben ist von grofsem Nutzen die Quellensammlung von Ritter und Preller (Historia philosophiae Graecae et Romanae e fontium locis contexta, 8. Aufl. 1898).

Ursprünge der griechischen Philosophie.

1. Quellen der philosophischen Erkenntnis.

Wie die menschliche Erkenntnis überhaupt, so ist auch die Philosophie ausschliefslich angewiesen auf zwei Quellen: auf die äufsere Erfahrung, welche durch Vermittlung der Sinne uns die in Raum und Zeit ringsum sich ausbreitende Körperwelt mit ihren Kräften und Erscheinungen zum Bewufstsein bringt, und auf die innere Erfahrung, durch die wir von unserm eigenen Wollen, Fühlen und Erkennen, von unserm innern Leben in seinen mannigfachen Zuständen Kunde erhalten. Als bemerkenswertester Gegenstand der innern Erfahrung tritt dabei unserer Selbstbeobachtung dasjenige entgegen, was wir kurzweg das moralische Phänomen nennen wollen, welches sich, je nach der Seite, von der man es betrachtet, zeigt 1. als das Gefühl der Freiheit (d. h. der Unabhängigkeit von den Motiven) in unserm Handeln, 2. als das Bewufstsein der Verantwortlichkeit für unser Tun, und 3. als ein imperativer Impuls, entgegen den auf Selbsterhaltung und Sinnengenufs hinstrebenden, gleichfalls imperativen Naturtrieben, dasjenige zu wollen, was in der durch Erziehung und andere Einflüsse geformten Vorstellung als das Gute sich darstellt, und dasjenige zu meiden, was das allgemeine Zeitbewufstsein als das Böse bezeichnet und verwirft. Beide Quellen, die äufsere und innere Erfahrung, fliefsen aber nicht erst von dem Augenblicke an, wo der Mensch zum Philosophen, sondern schon von da an, wo er zum Menschen wird. Beide Erfahrungskomplexe und ihre Phänomene sind daher von jeher ein Gegenstand der menschlichen Aufmerksamkeit gewesen, welche

bemüht ist, dieselben zu beobachten, auf ihre Ursachen zurückzuführen und nach ihrem Zusammenhange mit einander zu verstehen. Zur Philosophie werden diese Bestrebungen allerdings erst da, wo sie unter den Händen hervorragender Denker einen wissenschaftlichen Charakter annehmen, indem sie in gröfserm Umfange, mit tieferdringendem Ernste und mit relativer Freiheit von dem Miteinspielen der Phantasie in das Geschäft des Denkens betrieben werden. Aber alles dies sind Unterschiede des Grades; und wenn dieselben auch stark genug sind, die Bestimmung eines Anfangs der Philosophie zu gestatten, so nötigen sie doch andererseits, die Anknüpfungspunkte für das philosophische Denken in der ihm vorhergehenden Entwicklung des allgemeinen Bewufstseins zu suchen.

Die älteste Auslegung, welche ein Volk über sein äufseres und inneres Dasein besitzt, liegt in seiner Religion; von ihr zur Philosophie leiten zwei Bestrebungen über: einerseits die Versuche einer Kosmogonie, welche das Dasein der Aufsenwelt auf mehr oder weniger phantastischem Wege zu erklären sucht, andererseits die ethische Reflexion, welche der Betrachtung des eigenen Innern, vorwiegend in seiner Beziehung zur Aufsenwelt, zugewendet ist. Alle drei, soweit sie die griechische Philosophie vorbereiteten, werden wir kurz ins Auge zu fassen haben.

2. Ursprung der Religion.*

Schon bei seinem ersten Erwachen zum menschlichen Bewufstsein sah sich der Mensch von einer Reihe von Naturerscheinungen und Naturkräften umgeben, von denen er sein eigenes Dasein abhängig fühlte. Die nährende Erde, der sie befruchtende Himmel, die Sonne, welche ihm Licht und Wärme spendete, der Wind, der Regen, das Gewitter, das Feuer — alle diese standen ihm gegenüber als überlegene, unbegriffene Mächte, die bald segensreich, bald unheilvoll in den Lauf seines Lebens eingriffen. Ähnlich wie er selbst nach Willkür

---

* Vgl. was oben, I,I, S. 78—80 zur Einleitung in die Philosophie der Inder bemerkt wurde, wo einiges von dem hier Gesagten vorausgenommen werden mufste.

Einwirkungen auf seine Umgebung übte, so, und nur in viel höherm Maſse, sah er jene Naturmächte eine Reihe von scheinbar willkürlichen Wirkungen entfalten; und wie er sein eigenes Tun von einem innern Wollen ausgehen fühlte, so legte er auch dem Treiben jener Naturkräfte als inneres Prinzip einen Willen unter. Da ihm aber die Vorstellung des Wollens von der einer wollenden, individuellen Persönlichkeit, wie er sie an sich selbst fand, unabtrennbar war, so schrieb er nun auch den Kräften und Erscheinungen der Natur eine mit Hilfe der Phantasie mehr oder weniger individuell gestaltete Persönlichkeit zu. Jetzt ward der Wind zu einem Jäger, welcher die Wolken mit Pfeil und Bogen jagt, wie der Mensch die Tiere des Waldes; jetzt ward die Sonne ein Wanderer, das Gewitter ein Kampf feindlich gegenüberstehender Mächte, und der Reichtum der Vegetation (Περσεφόνη) ging aus dem Mutterschoſse der Erde (Δημήτηρ) infolge einer Befruchtung derselben durch die Zeugungskräfte des Vaters Himmel (Ζεὺς πατήρ = *Jupiter* = *dyaus pitar*) hervor; — so entstanden aus einer Personifikation der umgebenden Naturmächte die Götter. Ihrer Gunst wurde aller Segen des Lebens verdankt, alles Unheil war die Folge ihres Zürnens.

Aber wodurch war die Gnade und Ungnade der Götter bedingt? Daſs man dieselben durch Opfer und Gebete günstig zu stimmen suchte, war bei Wesen, die nach dem Bilde des Menschen erschaffen waren, begreiflich; aber nur eine rohere Auffassung konnte die Vorstellung von einer Bedürftigkeit der Götter ertragen, in der das ganze Tauschgeschäft zwischen Gott und Mensch wurzelte. Die Götter sind zu mächtig, um der Menschen zu bedürfen, zu groſs, um nicht von ihren Gaben und Schmeichelworten unabhängig zu sein. Man muſste nach einer andern Erklärung dafür suchen, daſs die Götter den einen belohnen, den andern bestrafen. Hier kam den theologischen Erklärungsversuchen der Auſsenwelt die Beobachtung des eigenen Innern auf halbem Wege entgegen. Das moralische Phänomen, wiewohl in ihm nur die überirdische, nicht durch die Erscheinungswelt geknebelte Seite unseres eigenen Selbstes hervortritt, setzt sich zu unserer empirischen Seite, zu dem uns eingeborenen Streben nach Leben und Ge-

nufs, in einen so bestimmten Widerspruch, dafs man in ihm eine Stimme aus einer andern Welt, den Willen eines höhern, von uns verschiedenen Wesens zu erkennen glaubte. Als solche höhere, von uns verschiedene Wesen, bot die theologische Deutung der äufsern Erfahrung die Götter dar; die Gewissensangst schmolz mit der Angst vor äufsern Naturmächten, die Befriedigung über die gute Tat mit dem beseligenden Gefühle, der Gnade der Götter gewifs zu sein, zu einem Ganzen zusammen. So wurden die Götter, ohne ihren ursprünglichen Charakter als Naturgewalten einzubüfsen, zu sittlichen Mächten, welche den Guten belohnen und den Bösen bestrafen, beides, wenn auch erst spät, so doch unausbleiblich.

Hieraus erklärt sich das Streben, welches allem Polytheismus innewohnt, zum Monismus (Monotheismus oder Pantheismus) überzugehen. Als Naturmächte sind die Götter nur in der Vielheit denkbar; als sittliche Mächte verfliefsen sie in eine Einheit, in den einen, das Gute gebietenden, das Böse verbietenden, sittlichen Willen. Hier liegt aber andererseits auch die Klippe, an der zuletzt alle Götterwelten scheitern: der Überzeugung, dafs das Gute seinen Lohn, das Böse seine Strafe finde, widerspricht unerbittlich die Erfahrung; der Mensch wird irre an seinen Göttern, er macht mancherlei Versuche, sie als Walter der Vergeltung zu rechtfertigen, bis er zuletzt endlich die ganze Fiktion fallen läfst, nachdem er spät begriffen hat, dafs das Gute eben nicht das Gute sein würde, wenn es in irgend etwas anderm seinen Lohn fände, als in sich selbst. *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus.*

3. Die Religion der Griechen.

Die Götter der Griechen waren, ebenso wie die der übrigen indogermanischen Völker, ursprünglich nichts anderes als Personifikationen von Naturkräften und Naturerscheinungen, wie dies aus der Etymologie der Namen und aus dem Charakter vieler Mythen mit Gewifsheit hervorgeht, übrigens auch schon von Platon, wie es scheint, eingesehen wurde, wenn er sagt (Kratyl. p. 397 C): φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ἑλλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι, οὕσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ

οὐρανόν, „mir scheint, dafs die ersten Menschen, welche Griechenland bewohnten, nur diejenigen Götter angenommen haben, welche gegenwärtig viele unter den Barbaren annehmen, die Sonne, den Mond, die Erde, die Sterne und den Himmel".

Während aber diese Naturgötter bei den Indern in den Hymnen des Ṛigveda noch eine grofse Durchsichtigkeit besitzen, so treten sie uns in den ältesten Denkmälern der griechischen Literatur, den Gedichten des Homer und Hesiod, in einer Gestalt entgegen, welche wenig mehr an ihren Ursprung erinnert. Unter der plastischen Hand der Griechen sind sie ganz und gar zu menschlich fühlenden und strebenden, nur über gewisse Schranken der Menschennatur hinausgehobenen Wesen umgewandelt. Zeus und Hera sind ein sehr menschenähnliches Ehepaar geworden, Apollon und Ares, Athena und Aphrodite erscheinen als ideale Typen menschlicher Bestrebungen und Tätigkeiten. Dafs diese Umwandlung wesentlich der Dichterkraft des homerischen Zeitalters verdankt wird, erkennt noch Herodot, wenn er an einer bekannten Stelle seines Werkes (II, 53) in bezug auf Homer und Hesiod bemerkt: οὗτοι δέ εἰσι οἱ ποιήσαντες θεογονίην Ἕλλησι, καὶ τοῖσι θεοῖσι τὰς ἐπωνυμίας δόντες καὶ τιμάς τε καὶ τέχνας διελόντες καὶ εἴδεα αὐτῶν σημήναντες, „diese aber sind es, welche den Griechen ihre Theogonie schufen, den Göttern ihre Namen gaben, ihre Würden und Fertigkeiten zuteilten und ihr Aussehen bestimmten". Diese Vermenschlichung des Göttlichen, vermöge deren der Mensch zu seinen Göttern wie zu mächtigern und glücklicher gestellten Brüdern emporsah, war ebenso förderlich für die Poesie und bildende Kunst, wie sie andererseits die von dem tiefern religiösen Gefühle geforderte Auffassung der Götter als moralischer Mächte erschwerte; daher, wie wir sehen werden, die Philosophie sogleich bei ihrem Auftreten in Xenophanes mit jener homerischen Theologie in offenen Widerspruch tritt. Aber schon vorher lassen sich verschiedene Anzeichen einer Reaktion gegen die Anthropomorphismen der Volksreligion erkennen; einerseits, sofern ernstere Gemüter, von der öffentlichen Religionspflege unbefriedigt, sich den Mysterien zuwandten, welche dem altpelasgischen Naturkultus mehr treu geblieben sein mochten,

jedenfalls aber wohl das Göttliche, vielleicht durch orientalische Einflüsse genährt, in nicht so bestimmten Formen wie der nationale Kultus sie angenommen hatte, anschauen liefsen und dadurch die Möglichkeit gewährten, tiefere religiös-sittliche Auffassungen zur Geltung zu bringen, wie dies namentlich durch die Orphiker geschehen zu sein scheint, eine religiöse Sekte, von welcher seit 600 a. C. eine Neubelebung und sittliche Vertiefung des Mysterienwesens ausging. Daneben sehen wir andererseits in offenerer Weise Dichter und Denker der nachhomerischen Zeit bemüht, die religiösen Vorstellungen zu läutern und zu Trägern der moralischen Ideen geschickter zu machen. Zunächst bemerken wir eine starke Neigung zum Monotheismus, wie sie naturgemäfs aus dem Bestreben, die Götter als moralische Mächte zu fassen, sich entwickelt (oben S. 16). In diesem Sinne ist „das alte Wort“ zu verstehen, welches schon Platon (Leges IV, p. 715 E) erwähnt, dafs „Gott Anfang und Ende und Mitte von allem Seienden befasse“, was der Scholiast wohl mit Recht auf den orphischen Spruch bezieht:

> Ζεὺς ἀρχή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται,
> Ζεὺς πυθμὴν γαίης τε καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος.

„Zeus ist der Anfang und Zeus die Mitte, aus Zeus ist alles geworden, Zeus ist die Stütze der Erde und des bestirnten Himmels.“

Ähnlichen Aussprüchen begegnen wir bei den Lyrikern des 7. Jahrhunderts. So bei Archilochus (700 a. C.) fr. 87:

> ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος,
> σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾷς
> λεωργὰ καὶ θεμιστά, σοὶ δὲ θηρίων
> ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει.

„O Zeus, Vater Zeus, dein ist die Herrschaft des Himmels, und du überschaust die Werke der Menschen, frevelhafte wie gerechte, und auch der Tiere Übermut und Rechtschaffenheit liegt dir am Herzen.“

In diesem Fragment tritt nicht nur die monotheistische Tendenz, sondern auch das moralische Motiv derselben deutlich

hervor. In ähnlichem Sinne feiert Terpandros (um 676 a. C.) den Zeus als „den Ursprung von allem und den Herrscher über alles“ (πάντων ἀρχά, πάντων ἀγήτωρ, fr. 1), und Simonides von Amorgos (um 664 a. C.) lehrt (fr. 1), dafs Zeus die Entscheidung (τέλος) über alles habe, was da sei, und es füge, wie er wolle, während die Menschen, dem Vieh gleich, in den Tag hineinleben, ohne zu wissen, wie Gott es lenken werde.

In dem Mafse aber, wie man die Gottheit als sittliche Macht auffassen lernte, welche das Gute belohnt und das Böse bestraft, mufsten, durch die Erfahrung selbst, welche oft das Gegenteil zeigt, Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit eingegeben werden, die wir daher, wie auf hebräischem Boden*, so auch bei den Griechen schon in überraschend früher Zeit auftauchen sehen. Hier ist vor allem an Solon (um 594 a. C.) zu erinnern, den der Gedanke beschäftigt, dafs es dem Guten oft schlecht, dem Schlechten gut geht (πολλοὶ γὰρ πλουτεῦσι κακοὶ, ἀγαθοὶ δὲ πένονται), aber dies darf uns nicht bestimmen, den Reichtum der Tugend vorzuziehen (fr. 15). Denn Zeus ist es, der auf aller Ende sieht; seine Vergeltung bricht plötzlich herein, wie der Sturmwind, hier zerstörend, dort heilbringend (fr. 13,25 fg.):

τοιαύτη Ζηνὸς πέλεται τίσις, οὐδ' ἐφ' ἑκάστῳ,
ὥσπερ θνητὸς ἀνὴρ, γίγνεται ὀξύχολος·
αἰεὶ δ'οὔ ἑ λέληθε διαμπερές, ὅστις ἀλιτρόν
θυμὸν ἔχει, πάντως δ'ἐς τέλος ἐξεφάνη.
ἀλλ' ὁ μὲν αὐτίκ' ἔτισεν, ὁ δ'ὕστερον· ἢν δὲ φύγωσιν
αὐτοί, μηδὲ θεῶν μοῖρ' ἐπιοῦσα κίχῃ,
ἤλυθε πάντως αὖθις· ἀναίτιοι ἔργα τίνουσιν
ἢ παῖδες τούτων ἢ γένος ἐξοπίσω.

„Von dieser Art ist die Vergeltung des Zeus, und er pflegt nicht in jedem einzelnen Falle, wie ein sterblicher Mensch, rasch in Zorn zu geraten. Aber ganz und immer bleibt ihm nicht vergessen, wenn einer frevelhaften Sinnes ist,

* Psalm 37. 73 und das Buch Hiob; vgl. auch Jerem. 12,1: „Herr, wenn ich gleich mit dir rechten wollte, so behältst du doch recht; dennoch mufs ich vom Recht mit dir reden. Warum geht es doch den Gottlosen so wohl, und die Verräter haben alles die Fülle?“

sondern am Ende tritt die Vergeltung sicher zutage. Denn so steht es damit, dafs der eine sogleich büfst, ein anderer später; sollte aber einer selber entkommen und das drohende Verhängnis der Götter ihn nicht erreichen, so trifft es mit Sicherheit doch endlich ein, und Unschuldige müssen die Tat büfsen, seien es seine Kinder, sei es sein späteres Geschlecht."

Während sich hier Solon, ähnlich wie das Alte Testament (2. Mos. 20,5), bei dem Gedanken beruhigt, dafs die Strafe, wenn nicht den Frevler, so doch dessen Nachkommen treffen werde, so tritt die Erschütterung des ganzen Glaubens an eine göttliche Gerechtigkeit deutlich hervor in der schneidenden Kritik, welche ein halbes Jahrhundert später Theognis von Megara (um 544 a. C.) an ihr übt: „Ich mufs mich über dich wundern, Zeus, der du doch allmächtig und auch allwissend bist, dafs du es den Guten nicht anders ergehen lässest als den Bösen" (Vers 373—380); — „ist es auch recht, o König der Unsterblichen, dafs der Rechtschaffene hier nicht zu seinem Rechte kommt? Wer wird noch Achtung vor den Göttern haben, wenn er sieht, wie der Frevler sich im Reichtum sättigt, indes der Gerechte darbt und zugrunde geht!" (Vers 743—752). — „Möchte es doch den Göttern gefallen, dafs der Frevler selbst die Strafe trage und nicht erst dessen Kinder! Denn auf diese Weise geht der Schuldige frei aus, und ein Unschuldiger mufs für ihn büfsen" (Vers 731—742). Man sieht, ein Zeitalter, in welchem Gedanken wie diese ausgesprochen werden konnten, war reif für die Philosophie.

Ganz anders freilich gestaltet sich die Frage nach der göttlichen Gerechtigkeit, sobald der Unsterblichkeitsglaube sich geltend macht; aber dieser war zur Zeit des Solon und Theognis noch auf enge Kreise beschränkt. Im allgemeinen steht das Volksbewufstsein und mit ihm sowohl die Lyriker vor Pindar wie auch die meisten vorsokratischen Philosophen noch auf dem Standpunkte Homers, welcher (ebenso wie das Alte Testament vor dem Exil) keine Unsterblichkeit, sondern nur ein schattenhaftes Fortbestehen der ψυχή (Odem, Leben) im Hades kennt. Der Schwerpunkt des Men-

schen liegt im Leibe (Il. I, 4; Od. XI, 489—491), während die νεκύων ἀμενηνὰ κάρηνα ohne Lebenskraft im Hades fortbestehen und nur durch Genufs des Opferblutes vorübergehend Sprache und Bewufstsein zurückerhalten (Od. XI). Ein besseres Los geniefsen nur einzelne, von den Göttern Bevorzugte (Tiresias: τῷ καὶ τεθνηῶτι νόον πόρε Περσεφόνεια, οἴῳ πεπνῦσθαι, τοὶ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσιν, „dem auch nach dem Tode Persephone Verstand verlieh, so dafs er allein Bewufstsein hatte, während die andern als Schatten umherschwirren“, Od. X, 494; die Tyndariden, Od. XI, 302, — die Stelle über Herakles Od. XI, 601—603 ist eine spätere Interpolation, — Rhadamanthys und Menelaos, Od. IV, 561), eine besondere Strafe erleiden nur wenige hervorragende Frevler (Tityos, Sisyphos, Tantalos, Od. XI, 576 fg., und nach Il. III, 278—279 die Meineidigen); im übrigen ist die Lehre von einer jenseitigen Vergeltung bei Homer noch nicht zu finden. Hiermit verwandt sind die Vorstellungen des Hesiod, wenn er die Menschen des goldenen Zeitalters als Dämonen fortbestehen läfst, welche, in Nebel gekleidet, über die Erde hinschweben und über Recht und Unrecht der Menschen wachen (Erga 121—126. 250—255), und den Heroen des vierten, homerischen Zeitalters ein Fortleben auf den Inseln der Seligen zuschreibt (Erga 166—173). In ähnlichem Sinne soll Ibykos (530 a. C.) von einer Heirat des Achilleus und der Medeia im Elysium, sowie von einer Unsterblichwerdung der Dioskuren und des Diomedes gesprochen haben (fr. 37. 38); aber ebenderselbe spricht als allgemeine Regel aus: οὐκ ἔστιν ἀποφθιμένοις ζωᾶς ἔτι φάρμακον εὑρεῖν, „für die Toten läfst sich nicht mehr ein Heilmittel zum Leben erfinden“ (fr. 27). Ebenso redet Anakreon (540 a. C.) von der furchtbaren Kluft des Hades, in die man hinabsteige, ohne wieder heraufzusteigen (fr. 44), und Theognis (544 a. C.) sieht voraus, dafs er nach Verlust des Lebens (ψυχή) lautlos wie ein Stein und ohne irgend etwas zu sehen daliegen werde (Vers 567—570), dafs es im Erebos mit Lyra und Flötenspiel und mit den Gaben des Dionysos aus sein werde (Vers 975 fg.).

Während diese Vorstellungen vom Untergange des eigentlichen Ich mit der Leiblichkeit, von einem gespensterartigen Fortbestehen des Lebenshauches im Hades, von einer Ver-

setzung einiger weniger Bevorzugter unter die Unsterblichen das griechische Volksbewufstsein beherrschten, brach sich nach und nach, zunächst in engern Kreisen, der Glaube an eine Unsterblichkeit, d. h. an eine Unzerstörbarkeit unseres wahren Wesens durch den Tod, Bahn. Derselbe setzt voraus, dafs man dieses unser wahres Wesen nicht mehr, wie Homer, physisch in den Leib, sondern metaphysisch in ein Anderes, in der Leiblichkeit sich Verbergendes setzt, in die ψυχή des Platon, welche mit der ψυχή des Homer nur noch den Namen gemein hat. Hiermit erfolgt der erste grofse Schritt über die Erscheinungswelt hinaus in das Gebiet des Metaphysischen.

Von wem diese Lehre ursprünglich aufgebracht worden, ist zweifelhaft. Nach Herodot, der sie perhorresziert, wäre sie aus Ägypten importiert worden, und zwar in der Form der Seelenwanderung; II, 123: πρῶτοι δὲ καὶ τόνδε τὸν λόγον Αἰγύπτιοί εἰσι οἱ εἰπόντες, ὡς ἀνθρώπου ψυχὴ ἀθάνατός ἐστι, τοῦ σώματος δὲ καταφθίνοντος ἐς ἄλλο ζῷον αἰεὶ γινόμενον ἐσδύεται· ἐπεὰν δὲ περιέλθῃ πάντα τὰ χερσαῖα καὶ τὰ θαλάσσια καὶ τὰ πετεινά, αὖτις ἐς ἀνθρώπου σῶμα γινόμενον ἐσδύνειν, τὴν περιήλυσιν δὲ αὐτῇ γίνεσθαι ἐν τρισχιλίοισι ἔτεσι· τούτῳ τῷ λόγῳ εἰσὶ οἳ Ἑλλήνων ἐχρήσαντο, οἱ μὲν πρότερον, οἱ δὲ ὕστερον, ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι· τῶν ἐγὼ εἰδὼς τὰ οὐνόματα οὐ γράφω. „Die Ägypter waren es auch, welche zuerst die Theorie aufgebracht haben, dafs die Seele des Menschen unsterblich sei und dafs sie nach Zerstörung des Körpers in ein jedesmal neu entstehendes Lebewesen eingehe; nachdem sie aber alle möglichen Landtiere, Wassertiere und Lufttiere durchwandert habe, so gehe sie wiederum in einen neu entstehenden Menschenleib ein, und dieser Umlauf vollziehe sich für sie in dreitausend Jahren. Diese Theorie haben sich auch einige der Hellenen angeeignet, die einen früher, die andern später, als wäre es ihre eigene Erfindung. Ich kenne ihre Namen, aber ich nenne sie nicht.“ Unter den frühern und spätern Hellenen, deren Namen Herodot, weil sie sich fremdes Gut angemafst hätten, verschweigt, sind wahrscheinlich die Orphiker und Pythagoreer zu verstehen; beide stellt Herodot auch bei einer andern Gelegenheit mit den Ägyptern zusammen (II, 81: ὁμολογέουσι δὲ ταῦτα τοῖσι Ὀρφικοῖσι καλεομένοισι καὶ Βακχικοῖσι, ἐοῦσι δὲ Αἰγυπτίοισι, καὶ

Πυθαγορείοισι, „hierin nun stimmen sie überein mit den sogenannten orphischen und bakchischen Mysterien, welche in Wahrheit ägyptisch sind, sowie auch mit den pythagoreischen"); und von den bakchischen Mysterien, aus denen sich die orphischen entwickelt haben, glaubt er, Melampus habe unter vielem andern auch sie aus Ägypten eingeführt (II, 49). Dafs aber die Seelenwanderungslehre zunächst aus dem Kreise der Orphiker hervorging, werden wir weiter unten sehen.

Dafs nun diese Lehre, wie Herodot glaubt, aus Ägypten nach Griechenland gekommen sei, ist sehr zweifelhaft. Auf den ägyptischen Denkmälern ist noch kein sicheres Zeugnis dafür gefunden worden; mit der Sitte der Einbalsamierung steht sie in innerm Widerspruch; dazu kommt, dafs jene Griechen, welche Herodot meint, die Seelenwanderungslehre als ihre eigene Doktrin vortrugen (ὡς ἰδίῳ ἑωυτῶν ἐόντι). Wir müssen also jene Mitteilung des Herodot beanstanden und versuchen, den Ursprung der Lehre von der Seelenwanderung auf griechischem Boden nachzuweisen.*

Verbreitung und Ansehen gab ihr hier zuerst Pythagoras; vor diesem soll sie Pherekydes, und zwar nach späten und unsichern Zeugen (Cic. Tusc. I, 16,38; Suidas s. v. Φερεκύδης, u. a.) als der erste gelehrt haben. Ältere Zeugnisse aber weisen uns auf die orphischen Mysterien zurück. Die Lehre, dafs der Leib ein Gefängnis oder Grab sei, in dem die Seele zur Strafe wohne, setzt die Seelenwanderung notwendig voraus. Jene Lehre aber wird von Philolaos auf „die alten Theologen und Weissager" (παλαιοὶ θεολόγοι τε καὶ μάντιες, Clem. Strom. III, p. 433 A), von Platon auf die Orphiker (οἱ ἀμφὶ Ὀρφέα, Kratyl. p. 400 B u. C; vgl. Gorgias p. 493 A) zurückgeführt. Somit scheinen die Orphiker die ersten Griechen gewesen zu sein, welche die Metempsychose lehrten. Dafs sie dieselbe aus

* Der von Leopold von Schröder (Pythagoras und die Inder, Leipzig 1884) mit Geist und Gelehrsamkeit unternommene Versuch, unter anderm auch die griechische Seelenwanderungslehre aus Indien abzuleiten, dürfte, so interessante Parallelen er auch eröffnet, doch daran scheitern, dafs es viel leichter ist, die griechischen Vorstellungen von der Seelenwanderung aus rein nationalen Voraussetzungen als aus fremdländischen Einflüssen zu erklären.

dem Auslande entnommen hätten, ist möglich, aber nicht wahrscheinlich, einerseits, weil wir das Zeugnis des Herodot für unsicher halten müssen, andererseits, weil jener Glaube zu natürlich ist, als dafs er sich nicht, wie bei den Indern und Druiden (Caes. bell. Gall. VI, 14), so auch bei den Griechen ursprünglich gebildet haben sollte, zumal wir die Vorstufen, die zu ihm führen mochten, noch ziemlich deutlich erkennen können. 1. Ein Fortleben einzelner Bevorzugter (ebenso wie im Alten Testament) fanden wir schon bei Homer, Hesiod und den Lyrikern (oben S. 21). 2. Es war ganz natürlich, dafs dieser Vorzug in den Mysterien auf alle Teilnehmer derselben ausgedehnt wurde, wie dies für die eleusinischen Mysterien schon der Hymnus an die Demeter (Vers 480 fg.) andeutet. 3. Den in immer bestimmterer Form verheifsenen Belohnungen für die Guten traten dann naturgemäfs Strafen für die Bösen an die Seite, beides schon in den Mysterien, wie sie uns aus den Mitteilungen Platons (Rep. II, p. 363 D; Phaed. p. 69 C) entgegentreten. Hiermit war eine allgemeine Unsterblichkeit gesetzt. 4. Von ihr aber war nur noch ein Schritt zu der Annahme, dafs Lohn und Strafe nicht, oder wenigstens nicht allein, in der Unterwelt, sondern in Gestalt eines neuen Lebens ausgeteilt werde. Dieser Übergang vollzog sich, wenn nicht gleichfalls innerhalb der eleusinischen Mysterien (was nach Pindar fr. 114 zweifelhaft bleibt), so doch sicher im Kreise der Orphiker, wie die oben (S. 22) mitgeteilten Stellen beweisen. Dafs nie geboren zu sein das Beste sei, war bekanntlich den Griechen, bei aller Lebensheiterkeit, ein geläufiger Gedanke, und somit liegt in der ganzen Vorstellung, dafs das Leben eine Strafe für früher Begangenes sei, kein einziges Moment, welches nicht vollständig aus den dem hellenischen Bewufstsein eigenen Voraussetzungen, ohne Annahme eines fremdländischen Einflusses, sich erklärte. Charakteristisch aber für den griechischen Standpunkt ist allerdings die Wendung, welche Pindar dieser Lehre gibt, wenn er (bei Platon, Meno 81 B) das Wiederkommen auf die Oberwelt nicht, wie die Orphiker, als eine Strafe, sondern als eine Belohnung anzusehen scheint:

Οἷσι δὲ Φερσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος
δέξεται, ἐς τὸν ὕπερθεν ἅλιον κείνων ἐνάτῳ ἔτει
ἀνδιδοῖ ψυχὰν πάλιν,
ἐκ τᾶν βασιλῆες ἀγαυοὶ καὶ σθένει κραιπνοὶ σοφίᾳ τε μέγιστοι
ἄνδρες αὔξοντ᾽· ἐς δὲ τὸν λοιπὸν χρόνον ἥρωες ἁγνοὶ πρὸς ἀνθρώπων
καλεῦνται.

„Die aber, welchen Persephone einen Entgelt für alterlittenes Wehe zuerkennt, deren Seelen gibt sie frei im neunten Jahre zur Sonne der Oberwelt hinauf; aus ihnen erstehen erlauchte Könige und Männer, gewandt an Kraft und höchste an Weisheit. Für alle fernere Zukunft aber werden sie als heilige Heroen von den Menschen verehrt.“

4. Die Kosmogonien.

Ehe das Denken die theologischen Anschauungen der Vorzeit beiseite schob, um sich der unmittelbaren Betrachtung der Wirklichkeit hinzugeben, regte sich der philosophische Trieb nach Ergründung der Natur der Dinge, indem der menschliche Geist versuchte, unter Voraussetzung jener theologischen Anschauungen Zusammenhang und Ursprung der Welt zu begreifen. Die Kräfte, welche in der äufsern Natur und in den Bestrebungen der Menschen walten, erscheinen auf diesem Standpunkte als Götter, die Teile der Welt selbst (Erde, Himmel, Meer usw.) als göttliche Wesen, und es erhebt sich die Frage, welches der erste Ursprung dieser Götterwelt sei, und in welcher Weise sie aus ihm hervorgegangen sein mag? Die Antwort ist zunächst nur eine mythische, in Kombinationen der Phantasie bestehende, doch so, dafs man durch diese als bestimmendes Motiv eine gewisse Reflexion über Wesen, Zusammenhang und Ursprung der Naturerscheinungen nicht undeutlich durchschimmern sieht. So entstehen als Vorläufer der Philosophie die mythologischen Kosmogonien, deren wichtigste auf griechischem Boden an die Namen des Homer, Hesiod, Pherekydes und der Orphiker sich knüpfen.

1. Bei Homer begegnen wir der Anschauung, dafs der Okeanos (Ὠκεανός, vielleicht, entsprechend dem indischen *âçayâna*, „der Anliegende“), welcher die Erde an ihren Grenzen

(Il. XIV, 200; Od. IV, 563) rings umgibt (Il. XVIII, 607—8), aus dem alle Gewässer entspringen (Il. XXI, 196), aus welchem auch Helios und fast alle Gestirne sich erheben (Il. VII, 422) und in welchen sie untertauchen (Il. VIII, 485. XVIII, 489), — dafs dieser in sich selbst zurückfliefsende (ἀψόρροος Il. XVIII, 399) Weltstrom der Ursprung aller Götter sei (Il. XIV, 201: Ὠκεανόν τε θεῶν γένεσιν, XIV, 246: Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι — sc. θεοῖς — τέτυκται). Ob hiermit — wie Aristoteles, met. I, 3, p. 983b 32, etwas spitzfindig, bemerkt — das Schwören der Götter beim Wasser der vom Ozean in die Unterwelt herabfliefsenden (Il. XV, 37) und diese (nach späterer Anschauung, Verg. Georg. IV, 480) neunmal umwindenden Styx zusammenhängt, lassen wir dahingestellt. Einer Erneuerung der homerischen Anschauung in mehr wissenschaftlicher Form werden wir bei Thales begegnen.

2. Von einer tiefer gehenden Reflexion zeugen die Prinzipien, aus welchen Hesiodos (nach Herod. II, 53 um 850 a. C.) den Ursprung seiner Götterwelt herleitet, Theog. v. 116 fg.:

Ἤτοι μὲν πρώτιστα Χάος γένετ᾽, αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ᾽ εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,
Τάρταρά τ᾽ ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης,
ἠδ᾽ Ἔρος, —

„Zuerst also entstand das *Chaos*, sodann die breitbrüstige *Erde*, der sichere Sitz für alles auf ewige Zeiten, auch der finstere *Tartaros* in einer Kluft der weitpfadigen Erde, und *Eros*."

Dem unbefangenen Nachdenken zerlegt sich das Naturganze in drei, nicht weiter auf einander zurückführbare Bestandstücke: den Raum, welcher alles befafst, die Materie, welche ihn erfüllt, und die Kraft, welche diese bewegt. Gewifs lagen diese Abstraktionen als solche dem alten Dichter dieser Stelle noch fern, aber gewifs war der Eindruck der Natur, auf welchem sie beruhen, schon auf ihn wirksam, wenn er an die Spitze seiner Weltentwicklung als drei halbmythische Wesen das Chaos, die Erde (nebst dem in ihren Tiefen befindlichen Tartarus) und den Eros stellt; und wenn er dabei

die aller Natur innewohnende Triebkraft nach Analogie des Geschlechtstriebes zu begreifen sucht, so ist dies ein sehr glücklicher und schon sehr philosophischer Gedanke (vgl. auch oben I,ɪ, S. 121).

3. Schon in die Zeit der beginnenden philosophischen Forschung fällt die Kosmogonie, welche Pherekydes von Syros (nach Diog. L. I, 121 um 544 a. C.), vielleicht der älteste Schriftsteller in Prosa, in einem Werke Ἑπτάμυχος, ἤτοι (wie Suidas hinzufügt) θεοκρασία ἢ θεογονία, etwa „das siebenfältige Werk, d. h. die Göttermischung oder Götterentstehung", darlegte. Die Hauptmomente dieser Schrift sind aus den folgenden Stellen zu entnehmen. Diogenes L. I, 119 hat die Anfangsworte aufbewahrt: Ζεὺς μὲν καὶ Χρόνος ἐς ἀεὶ καὶ Χθὼν ἦν· Χθονίῃ δὲ ὄνομα ἐγένετο Γῆ, ἐπειδὴ αὐτῇ Ζεὺς γέρας διδοῖ, „Zeus und die Zeit waren von Ewigkeit her und die Masse; das Massige aber wurde ‚Erde' genannt, von der ‚Ehre', die Zeus ihr verleiht". Des weitern berichtet Damascius, de principiis p. 384: τὸν δὲ Χρόνον ποιῆσαι ἐκ τοῦ γόνου ἑαυτοῦ πῦρ καὶ πνεῦμα καὶ ὕδωρ, ... ἐξ ὧν ἐν πέντε μυχοῖς διῃρημένων πολλὴν γενεὰν συστῆναι θεῶν, τὴν πεντέμυχον καλουμένην, „die Zeit aber habe aus ihrem Samen hervorgebracht das Feuer, den Wind und das Wasser, ... aus welchen, nachdem sie fünffältig zerlegt worden seien, ein vielfaches Göttergeschlecht sich gebildet habe, welches die Fünffaltigkeit genannt worden sei". Hierzu kommt ein bei Clemens strom. VI, 621 A erhaltenes Fragment: Ζεὺς ποιεῖ φᾶρος μέγα τε καὶ καλόν· καὶ ἐν αὐτῷ ποικίλλει γῆν καὶ ὠγηνὸν καὶ τὰ ὠγηνοῦ δώματα, „Zeus macht ein grofses, schönes Gewand, und wirkt ihm ein die Erde und den Ozean und die Behausungen des Ozeans". Die drei Urwesen des Pherekydes, Ζεύς, Χρόνος und Χθών, kann man als Vorläufer der philosophischen Begriffe Kraft, Zeit und Materie ansehen. Zeus, der sich nachher zum Zwecke der Weltbildung in den Eros verwandelt (Procl. in Tim. 156 A), scheint die Schöpferkraft der Natur, Chthon die Materie, soweit sie eine feste Masse bildet, zu bedeuten. „Das Massige aber wurde *Erde* genannt, von der *Ehre*, die Zeus ihr verleiht" (γῆ etymologisch aus γέρας erklärt). Unter der Ehrengabe (γέρας) ist wahrscheinlich das erwähnte Gewand zu verstehen. Chro-

nos, bei Hermias (irris. c. 12) freilich Kronos*, ist dem Worte nach die Zeit, vorgestellt als konkretes Wesen, vielleicht als der Himmelsraum bis zum Firmament hin, dessen Phänomene die Zeit messen. Dieser Chronos schafft aus seinem Samen die Elemente der Atmosphäre: Feuer, Wind und Wasser, welche (in welcher Art ist zweifelhaft) in fünf μυχοί (vielleicht von μύω, wahrscheinlich fünf gegen einander abgeschlossene Schichten oder Falten) verteilt werden. Eine sechste Schicht unterhalb könnte die Erde, eine siebente oberhalb das Reich des Zeus bilden, woraus sich der Titel Ἑπτάμυχος erklären würde. — Weiter macht Zeus ein grofses, schönes Gewand, auf welchem er Land und Meer kunstvoll bildet, und breitet dasselbe über „die beflügelte Eiche" (ἡ ὑπόπτερος δρῦς καὶ τὸ ἐπ' αὐτῇ πεποικιλμένον φᾶρος, Clem. Strom. 642 A); letztere scheint den im Raume frei, wie auf Flügeln, schwebenden Erdkörper, das Gewand die mit künstlerischem Schönheitssinn gestaltete Erdoberfläche zu bedeuten. Dem Tun des Zeus widersetzen sich, wie weiter berichtet wird, Ophioneus und seine Scharen (wahrscheinlich ungebändigte, wie die Schlangen unter der Erde hausende Kräfte), werden aber von dem Götterheere überwältigt und in die Meerestiefe gestürzt. — Die ganze Darstellung des Pherekydes, wenn wir nach diesen Trümmern urteilen dürfen, macht weniger den Eindruck eines Mythus als den einer Allegorie. Die Art, wie auch ganz bekannte Begriffe unter künstlichen Bildern sich verstecken, läfst auf einen Mann schliefsen, der nicht sowohl selbst in mythischen Anschauungen befangen, als vielmehr bemüht ist, abstrakte Vorstellungen in das hergebrachte Gewand des Mythus zu kleiden.

Verwandten Charakters scheinen die uns wenig bekannten Kosmogonien des Epimenides von Kreta (um 596 a. C.) gewesen zu sein, welcher, von dem Ἀήρ und der Νύξ ausgehend, aus diesen das Weltei und aus diesem die Weltentwicklung

* Κρόνος, der Saatengott, und Χρόνος, die Zeit, haben ursprünglich nichts mit einander zu tun (jenem würde im Sanskrit *karaṇa*, von kṛi „machen", diesem *haraṇa*, von hri „wegraffen", entsprechen), sind aber schon frühzeitig, und so vielleicht schon bei Pherekydes, mit einander konfundiert worden.

herleitete, und des Logographen Akusilaos von Argos (eines Zeitgenossen des Pherekydes), welcher, in nahem Anschlusse an Hesiod, aus dem Chaos das Erebos und die Nacht, aus diesen den Αἰϑήρ, den Ἔρως und die Μῆτις, und weiterhin viele andere Gottheiten entspringen liefs.

4. Verwandten Inhalts mit den bisher besprochenen Kosmogonien sind diejenigen, welche auf Orpheus als ihren Urheber zurückgeführt wurden. Indes läfst sich nur von einer dieser orphischen Kosmogonien, welche mit der Nacht den Anfang machte, nachweisen, dafs sie schon dem Peripatetiker Eudemos, vielleicht auch schon dem Aristoteles (Met. XII, 6, p. 1071 b 25. XIV, 4, p. 1091 b 4) vorlag, wie denn auch die Verse bei Platon Kratyl. 402 B aus ihr entnommen zu sein scheinen. Eine zweite, welche dem Apollonius, Argon. I, 494 fg. als Vorbild gedient haben mag, ist möglicherweise, eine dritte, über welche Damascius de principiis c. 124, p. 381 nach Hieronymus und Hellanikos berichtet, und eine vierte, welche er ebendaselbst als die gewöhnliche (ἡ συνήϑης Ὀρφικὴ ϑεολογία) bezeichnet, sind wahrscheinlich erst spätern Ursprungs. (Vgl. darüber Zeller I[4], S. 79—88.)

5. Die ethische Reflexion.

Bei den Griechen vor Sokrates finden wir noch keine eigentliche Moralphilosophie, wohl aber eine diese vorbereitende Beobachtung innerer psychologischer und namentlich ethischer Phänomene und eine mit der Zeit mehr und mehr zunehmende Reflexion über dieselben. Von tiefem Verständnis psychologischer Verhältnisse zeugen schon die lebensvollen und wahren Charakterzeichnungen in den Gedichten des Homer,

qui, quid sit pulchrum, quid turpe, quid utile, quid non,
planius ac melius Chrysippo et Crantore dicit.

Einen Fortschritt, nicht der poetischen Kunst, wohl aber der Reflexion über sittliche Verhältnisse bekunden die Dichtungen des Hesiod. Ihnen folgt die Blüte der lyrischen Poesie, welche als unmittelbarer Ausdruck der Empfindungen des eigenen

Subjektes reichere Veranlassung bot zu Beobachtungen des eigenen Innern und zu einem auf dieses gerichteten Nachdenken. Als eine Frucht desselben haben wir drei Erscheinungen anzusehen, welche, ungefähr gleichzeitig um 600 a. C. auftretend, eine jede von ihrer Seite bemüht ist, die innere Welt zu beleuchten: 1. die gnomischen Dichter Solon, Phokylides, Theognis, 2. die Blüte der äsopischen, auf moralische Zwecke gerichteten Tierfabel, und 3. die Aussprüche der zu einer Siebenzahl zusammengefafsten Weisen: Thales, Bias, Pittakos, Solon, Kleobulos, Myson und Chilon (so bei Platon, Prot. 343 A; an Stelle des Myson nennen andere den Periander oder Anacharsis, wie überhaupt nur die vier ersten in allen Aufzählungen wiederkehren, während die Namen der drei übrigen schwanken).

In diesen Denkmälern der vorphilosophischen Zeit, in den Dichtungen des Homer und Hesiod, der Lyriker und Gnomiker, in den äsopischen Fabeln und den Aussprüchen der altgriechischen Weisen, ist ein Schatz psychologischer Erkenntnis niedergelegt, welcher um so wertvoller ist, je weniger er von einer systematisierenden und leicht irregehenden Reflexion diktiert wurde, je mehr er auf der unmittelbaren Erfahrung des Lebens beruht, dessen mannigfache Verhältnisse in ihm sich widerspiegeln. Vorwiegend tritt uns allerdings aus diesen Zeugnissen althellenischer Lebensanschauung das Bild des natürlichen, von dem Geiste der Moralität noch wenig berührten Menschen entgegen; der Zauber des Sinnengenusses, die Begierde nach Reichtum und Macht, die Lust an Streit und Rache erscheinen in den frischesten Farben; zugleich aber mischen sich immer wiederkehrende Klagen über die Hinfälligkeit von Jugendfrische und Leben ein, mit Ernst wird auf Übersättigung, Übermut und Verderben als die Folgen des Reichtums hingewiesen, und schon Hesiod schildert in düsteren Bildern das Elend, welches aus der Durchkreuzung der egoistischen Interessen der Individuen über die Menschen kommt, während Theognis zu dem Ergebnisse gelangt, dafs es das Beste sei, nicht geboren zu sein, und, wenn man geboren sei, sobald wie möglich zu sterben, Vers 425 fg.:

πάντων μὲν μὴ φῦναι ἐπιχθονίοισιν ἄριστον,
μηδ' ἐσιδεῖν αὐγὰς ὀξέος ἠελίου,
φύντα δ' ὅπως ὤκιστα πύλας Ἀΐδαο περῆσαι,
καὶ κεῖσθαι πολλὴν γῆν ἐπαμησάμενον.

„Das Beste von allem wäre für die Erdensöhne, gar nicht geboren zu sein und nie die Strahlen der sengenden Sonne gesehen zu haben; ist aber einer geboren, dann so schnell wie möglich durch die Tore der Unterwelt zu dringen und dort zu liegen, die Erdmasse über sich."

Zu der grofsen Anschauung, dafs der Zweck des Lebens gar nicht in der Befriedigung der natürlichen Triebe nach Wohlsein und Genufs, sondern in der Läuterung von diesen Trieben, als dem verwerflichen Teile unserer Natur besteht, zu dem Gedanken der Selbstverleugnung haben sich allerdings die Griechen hier und weiterhin noch nicht erhoben, aber auch sie schon stehen nicht an, das selbstlose Handeln, wo es ihnen in der empirischen Form der Tugend begegnet, für das höchste zu erkennen. Charakteristisch dabei ist, dafs sie das Gute als ein καλόν, das Böse als ein αἰσχρόν auffassen; d. h. sie haben für diese sittlichen Verhältnisse noch keinen direkten, sondern nur einen indirekten Mafsstab, nämlich den Eindruck des Wohlgefallens und Mifsfallens, den sie machen. Aber von diesem Standpunkte aus preisen sie nicht nur die Gerechtigkeit, welche ein Phokylides, ein Theognis für den Inbegriff aller Tugend erklärt (ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετή 'στιν, „in der Gerechtigkeit ist alle Tugend beschlossen"), sondern auch die Liebe in Gestalt der Freundschaft, der kindlichen Pietät, der Achtung vor dem Gaste und dem Schutzflehenden, namentlich aber als Liebe zum Vaterlande, für welches sich das Individuum willig aufopfert; so wenn Tyrtaeus singt (fr. 10):

τεθνάμεναι γὰρ καλὸν ἐπὶ προμάχοισι πεσόντα
ἄνδρ' ἀγαθὸν περὶ ᾗ πατρίδι μαρνάμενον,

„schön ist es zu sterben, wenn man unter den vordersten Kämpfern fällt, als wackerer Mann für sein Vaterland streitend".

An diese grofsen Gedanken schliefst sich, je später, um so mehr, eine Fülle von ethischen Bemerkungen und Vor-

schriften, wie sie namentlich in den bei Stobaeus, Diogenes Laertius u. a. erhaltenen Aussprüchen der sieben Weisen niedergelegt sind; als eine Probe derselben stehe hier das bekannte Epigramm aus der Anthologia Planudis I, 86:

Μέτρον μὲν Κλεόβουλος ὁ Λίνδιος εἶπεν ἄριστον.
Χίλων δ' ἐν κοίλῃ Λακεδαίμονι, γνῶθι σεαυτόν.
Ὃς δὲ Κόρινθον ἔναιε, χόλου κρατέειν, Περίανδρος.
Πιττακὸς, οὐδὲν ἄγαν, ὃς ἔην γένος ἐκ Μιτυλήνης.
Τέρμα δ' ὁρᾶν βιότοιο, Σόλων ἱεραῖς ἐν Ἀθήναις.
Τοὺς πλέονας κακίους δὲ Βίας ἀπέφηνε Πριηνεύς.
Ἐγγύην φεύγειν δὲ Θαλῆς Μιλήσιος ηὔδα.

„Kleobulos von Lindos: Mafshalten ist das Beste.
Chilon von Lacedaemon: Erkenne dich selbst.
Periander von Korinth: Beherrsche den Zorn.
Pittakos von Mitylene: Nichts zu sehr.
Solon von Athen: Bedenke das Ende.
Bias von Priene: Die meisten sind schlecht.
Thales von Milet: Bürgschaft meide.“

Erste Periode der griechischen Philosophie:

Die vorsokratische Philosophie.

Übersicht.

Nicht lange nach der dorischen Wanderung hatte sich der Westsaum der Küste Kleinasiens mit einer Reihe griechischer Pflanzstädte bedeckt, von denen, entsprechend der Lagerung der Völkerschaften auf dem griechischen Festlande, die südlichen dorischen, die nördlichen vorwiegend äolischen, die mittlern ionischen Stammes waren. Das glücklichste Los war unter ihnen den Ioniern zugefallen, welche sich der Inseln Chios und Samos sowie des benachbarten Festlandes bemächtigt hatten. Von ihnen rühmt Herodot I, 142: Οἱ δὲ Ἴωνες οὗτοι, τῶν καὶ τὸ Πανιώνιόν ἐστι, τοῦ μὲν οὐρανοῦ καὶ τῶν ὡρέων ἐν τῷ καλλίστῳ ἐτύγχανον ἱδρυσάμενοι πόλιας πάντων ἀνθρώπων τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, „diese Ionier aber, denen auch das Panionion angehört, hatten das Glück, ihre Städte, was den Himmelsstrich und die Jahreszeiten betrifft, in der schönsten Gegend zu gründen von allen Menschen, die wir kennen“. Dieser günstigen Lage entspricht es, dafs die schönsten Blüten althellenischer Kunst und Weisheit sich zuerst auf ionischem Boden entfalteten. Hier, auf Chios oder in dem ursprünglich äolischen, später ionisierten Smyrna haben wir wahrscheinlich die Wiege der homerischen Poesie zu suchen; und eben hier, in Milet, Samos, Kolophon und Ephesos war die Heimat aller ersten Urheber der griechischen Philosophie, wo ihre drei ursprünglichen Zweige im 6. Jahrhundert, nahezu gleichzeitig

und von einander unabhängig, entsprangen. Thales und seine Schüler waren in Milet, Pythagoras in Samos, Xenophanes in Kolophon geboren. Aber nur der ältesten dieser drei Richtungen war es beschieden, sich im Heimatlande zu entfalten. Mitten in ihre Entwicklung hinein fallen die Stürme, welche die kleinasiatischen Griechen von Osten her überzogen, die erste Unterwerfung derselben durch Krösus (560—546) und die härtere Unterjochung, welche bald nach dem Sturze des Lydischen Reiches (546) das griechische Küstenland und die benachbarten Inseln dem Perserreiche einverleibte. Ein Zug zur Auswanderung nach dem Westen bemächtigte sich der freiheitliebenden Griechen, und im Zusammenhang damit mag es stehen, dafs die Keime der griechischen Philosophie hinübergetragen werden bis nach dem westlichen Ende der griechischen Welt; Pythagoras begründet seinen Bund in Kroton in Unteritalien, Xenophanes gelangt nach langen Wanderungen nach Elea an der Westküste Italiens. So entwickeln sich nebeneinander

1. die altionische Philosophie des Thales, Anaximandros und Anaximenes in Milet,

2. die pythagoreische in Kroton,

3. die eleatische des Xenophanes, Parmenides und Zenon in der phokäischen Pflanzstadt Elea.

Jede dieser drei ursprünglichen Richtungen ist der Betrachtung der Natur, und zwar ganz vorwiegend der der Aufsennatur zugewendet, jede ist in ihrer Weise bemüht, ein Prinzip zu finden, aus dem sich das Dasein der Welt begreifen läfst, und der Unterschied liegt nur darin, dafs dieses Prinzip der Naturerklärung bei den Milesiern ein materiales, bei den Pythagoreern ein formales, bei den Eleaten ein begriffliches und, durch den Gebrauch, den sie von demselben machen, ein metaphysisches ist.

Worin liegt das Wesen der Dinge? Auf diese Frage antworten die ältern Ionier: es liegt in dem Stoffe, aus dem sie bestehen; und dementsprechend sind sie bemüht, den Urstoff zu bestimmen, aus dem alle vorhandenen Stoffe durch Umwandlung entstanden sind. — Hingegen erkennen die Pythagoreer das Wesentliche der Körperwelt in der Form,

in den räumlichen, mathematisch bestimmten Verhältnissen der Dinge, und versuchen es, dieselben aus der Zahl, als dem schärfsten Ausdrucke dieser geometrischen Verhältnisse, durch mathematische Konstruktion zu begreifen. — Die Eleaten endlich erkennen als das identische Wesen aller Dinge, als dasjenige, durch welches ein Ding zum Seienden (ὄν) wird und ohne welches es ein Nichtseiendes (μὴ ὄν) sein würde, die begriffliche Eigenschaft des Seins (εἶναι); finden aber, da die Körperwelt diese Eigenschaft nur scheinbar besitzt, in Wahrheit aber, wegen ihrer fortwährenden Veränderung, nicht besitzt, dafs das Sein (τὸ εἶναι) nicht in den Dingen, sondern gleichsam erst hinter denselben zu finden ist, dafs das wahre Wesen der Dinge (τὸ ὄν) durch die Körperwelt uns nicht offenbart, sondern vielmehr unserm geistigen Auge verborgen wird. Es wird später gezeigt werden, wie in diesen Gedanken des Parmenides der erste Schritt zu einer Metaphysik liegt, wie er aber in diesem Sinne weder von seinem Schüler Zenon, noch von den gleichfalls an ihn anknüpfenden Philosophen des 5. Jahrhunderts, Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, sondern erst von Platon verstanden wird.

4. Gleichzeitig mit Parmenides und allein unter den vorsokratischen Philosophen ihm ebenbürtig lebte am andern Ende der griechischen Welt sein grofser Antipode Herakleitos von Ephesos, seiner Richtung nach am nächsten verwandt mit den drei Milesiern, doch so ursprünglichen Denkens und so wenig Schüler irgendeines andern (ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, „ich habe nur bei mir selbst angefragt"), dafs wir ihm neben den drei Richtungen der Philosophie des 6. Jahrhunderts eine besondere Stelle anweisen müssen. Auch er sucht, wie die ältern Ionier, nach dem Stoffe, welcher durch die ihm innewohnende Kraft die Weltentwicklung hervorgebracht hat. Aber während jene ganz vorwiegend nach der Natur jenes Urstoffes und nur nebenbei nach der ihn umbildenden Triebkraft forschen, so wird das Auge des Heraklit vor allem gefesselt durch den unaufhörlichen Prozefs des Werdens in der Natur, und nur weil es ihm diesen ewigen Flufs der Dinge am besten erklärt, bezeichnet er, halb symbolisch, als den Urstoff ein ewig lebendiges Feuer, welches, in beständigem Wechsel hier auf-

flammend und dort erlöschend, die Weltentwicklung hervorbringt.

5. Heraklit sagt: Es gibt nur ein Werden und kein Sein; Parmenides: Es gibt nur ein Sein und kein Werden. Beide haben, wie Platon später erkannte, recht, jener im Gebiete der Physik, dieser in dem der Metaphysik. Aber ehe Platon diese metaphysische Lösung des Widerspruchs suchte und fand, machte man den vergeblichen Versuch, Heraklit und Parmenides in einer physischen Weltanschauung zu verschmelzen. Diese undankbare Aufgabe fiel der Philosophie des 5. Jahrhunderts zu, welche in drei parallelen, nahezu gleichzeitigen Hauptrichtungen verläuft, die sich an die Namen des Empedokles, Anaxagoras und Demokritos knüpfen. Alle drei haben von Parmenides gelernt, dafs es kein wirkliches Werden gibt, dafs das Seiende als solches schlechthin unwandelbar ist; alle drei aber verstehen diesen Satz physisch, suchen das unveränderliche Sein in gewissen Urstoffen, welche die Mannigfaltigkeit der Dinge hervorbringen, nicht indem sie sich von innen heraus wandeln, sondern indem ihre Teilchen mechanisch gemischt und wieder gesondert werden. Um diese Mischung und Entmischung zu vollbringen, bedürfen sie einer Kraft, welche dem Stoffe als ein Anderes gegenübersteht und ihn von aufsen in mechanischer Weise bewegt und formt. In allen diesen Stücken stimmen Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, dessen Atomismus die letzte Konsequenz dieses Standpunktes ist, überein; nur in der Art, wie sie den Urstoff und die Urkraft, das materielle und das dynamische Prinzip näher bestimmen, weichen sie von einander ab, wie folgendes Schema vorläufig zeigen mag:

	Empedokles	Anaxagoras	Demokrit
materielles Prinzip:	die vier Elemente	die ὁμοιομερῆ	die ἄτομα
dynamisches Prinzip:	φιλία und νεῖκος	der νοῦς	die κίνησις.

6. Diese dualistischen Vermittlungsversuche konnten nicht befriedigen; gleichzeitig mit ihnen war die eleatische Philosophie durch Zenon in eine Position gedrängt worden, auf der sie den Begriff, dessen methodische Handhabung noch fehlte, dazu mifsbrauchte, um das Falsche und offenbar Absurde zu

beweisen: und wenn Heraklit nur ein Werden, kein beharrliches Sein anerkannte, so lag die Folgerung nahe, dafs es dementsprechend auch kein beharrliches und allgemeingültiges Wissen geben könne. Nehmen wir hierzu noch die Erschütterung, welche die hergebrachten religiösen und moralischen Begriffe durch die zunehmende Aufklärung erlitten hatten (vgl. oben S. 20), so haben wir die wesentlichen Momente beisammen, aus denen die Sophistik erwuchs. Ihr theoretischer Hauptsatz, welchen Gorgias aus eleatischen, Protagoras aus heraklitischen Gedanken ableitete, war der, dafs es gar keine objektive Wahrheit, welche der Philosoph erforschen könne, gebe, und Hand in Hand damit ging die praktische These, dafs auch für das menschliche Handeln keine objektive Norm bestehe: der Mensch, als individuelles Subjekt, ist das Mafs aller Dinge, im Erkennen wie im Handeln (ἄνθρωπος μέτρον πάντων); wahr ist für einen jeden, was ihm als solches scheint, gut, was ihm zu tun beliebt.

Mit Sokrates, welcher mit den Sophisten den Standpunkt der Subjektivität teilt, aber im Gegensatze zu ihnen durch Erforschung des eigenen Subjektes allgemeingültige Normen für das Erkennen wie für das Handeln suchte, beginnt eine neue Periode, obwohl er gleichzeitig mit der Hauptblüte der Sophistik und wahrscheinlich um zehn Jahre älter als Demokrit war. Mag das politische Leben der Völker nach festen Zeitpunkten sich gliedern, das geistige Leben folgt andern Gesetzen, und das Neue tritt hier oft auf, noch ehe das Alte sich ausgelebt hat und vom Schauplatze abgetreten ist.

I. Die ältern ionischen Naturphilosophen.

1. Allgemeines.

Unter den ionischen Pflanzstädten Kleinasiens war keine zu gröfserm Glanze emporgestiegen, als das durch seine vier wohlgeschützten Häfen sowie durch den Reichtum seiner Landesprodukte zu einer Handelsstadt ersten Ranges erblühte Milet. Seine Schiffe durchsegelten das ganze Mittelmeer bis über die Säulen des Herkules hinaus, seine Kolonien um-

rahmten das Gestade des Schwarzen Meeres und erstreckten sich bis nach Ägypten hin. Auch unter der Oberhoheit des Kroisos und Kyros erfreute sich Milet einer bessern Behandlung als seine Schwesterstädte, und erst die zweimalige Eroberung, durch die Perser (494) und durch Alexander (334), vernichtete für immer die Blüte der Stadt. Das spätere Milet, kaum ein Schatten seines alten Glanzes, stand nur noch durch den Luxus und die Ausschweifungen seiner Bewohner in einer traurigen Berühmtheit (Eusthat. ad Iliad. XXIV, 444), bis es endlich unter den Tritten der Türken oder Mongolen völlig vom Erdboden verschwand. — Heute bedeckt ein vom Mäander gebildeter See die Vaterstadt des Mannes, welcher gelehrt hatte, dafs alles aus Wasser entsteht und in Wasser sich wieder auflöst. —

Noch in die beste Zeit Milets, in die Periode, wo seine Berührungen mit dem Lydischen und Persischen Reiche mehr anregend als störend auf das geistige Leben einwirkten, fällt die Lebenszeit der drei Männer, mit welchen die griechische Philosophie im engern Sinne beginnt. Sie verdanken diese Ehre mehr der Frage, welche sie aufwarfen, als den Antworten, die sie darauf zu geben wufsten. W a s i s t d a s i n n e r e W e s e n d e r W e l t? Diese Grundfrage aller Philosophie nahm im Geiste des Ioniers, als er mit hellem Griechenauge die Natur und ihre Wunder betrachtete, die kindlich naive Form an: woraus, aus welchem Stoffe, ist dieser ganze Reichtum der Dinge entstanden? Die Antwort lautete verschieden. Thales meinte, aus Wasser, Anaximander, aus einem unbestimmten Urstoffe, Anaximenes, aus der Luft sei diese Welt geworden. Alle drei stimmen darin überein, ihre Urmaterie nicht als eine tote, nur mechanisch bewegliche Masse, sondern als einen solchen Stoff aufzufassen, welcher seiner Natur nach die zu Entwicklung und Leben treibenden Kräfte in sich trägt. Sie erkennen somit, dafs aller Vielheit der Dinge zuletzt ein einheitliches Wesen zugrunde liegt; und hierin besteht ihre philosophische Bedeutung.

2. Thales.

Thales von Milet, nach Herod. I, 170 von phönikischer Abkunft (τὸ ἀνέκαθεν γένος ἐόντος Φοίνικος, was vielleicht nur besagen soll, dafs er sein Geschlecht von den aus Böotien eingewanderten Kadmeern herleitete), jedenfalls aus vornehmer Familie (γένους λαμπροῦ, Diog. I, 22), war geboren angeblich um 640 a. C., wahrscheinlich aber erst gegen 624, soll unverheiratet geblieben und Ol. 58 (548—545) im Alter von 78 Jahren gestorben sein. Er wird an der Spitze der sieben Weisen genannt und war berühmt als Mathematiker, Astronom und Politiker. Er soll Ägypten besucht und von dort die Geometrie nach Hellas gebracht, sowie auch folgende vier Sätze selbst gefunden haben: 1) der Durchmesser halbiert den Kreis; 2) Scheitelwinkel sind gleich; 3) im gleichschenkligen Dreieck sind die Winkel an der Grundlinie gleich; 4) zwei Dreiecke sind bei Gleichheit einer Seite und zweier entsprechender Winkel kongruent. Zu diesen elementaren Leistungen will es nicht recht stimmen, dafs er (nach andern) den Winkel im Halbkreis als einen rechten erwiesen und die Höhe der Pyramiden aus dem Schatten berechnet habe. Als Astronom soll er, was schwer glaublich ist, die bei der Schlacht zwischen Alyattes und Kyaxares eingetretene Sonnenfinsternis für das Jahr ihres Eintreffens vorausgesagt haben (Herod. I, 74); es könnte hier die Sonnenfinsternis des Jahres 610 oder, wahrscheinlicher, die vom 28. Mai 585 gemeint sein (wobei statt an Kyaxares an dessen Nachfolger Astyages zu denken wäre). Für den Ruhm seiner astronomischen Studien zeugt auch die schöne, von Platon (Theaet. 174 B) erzählte Anekdote, welche den Thales als einen über dem Eifer der Beobachtung seine individuellen Interessen vergessenden Forscher charakterisiert: Θαλῆν ἀστρονομοῦντα καὶ ἄνω βλέποντα, πεσόντα εἰς φρέαρ, Θρᾷττά τις ἐμμελὴς καὶ χαρίεσσα θεραπαινὶς ἀποσκῶψαι λέγεται, ὡς τὰ μὲν ἐν οὐρανῷ προθυμοῖτο εἰδέναι, τὰ δ' ἔμπροσθεν αὐτοῦ καὶ παρὰ πόδας λανθάνοι αὐτόν, „als Thales, um die Sterne zu beobachten, nach oben blickte und dabei in einen Brunnen fiel, soll ihn eine behutsame und witzige Magd aus Thrakien verspottet haben, weil er zu wissen begehre, was am Himmel vorgehe, und dabei übersehe, was unmittelbar vor seinen Füfsen liege".

Dafs diese Erzählung typisch für das Verhalten des wahren Philosophen sei, sagt schon Platon: ταὐτὸν δὲ ἀρκεῖ σκῶμμα ἐπὶ πάντας ὅσοι ἐν φιλοσοφίᾳ διάγουσιν, „derselbe Spott trifft zu auf alle, welche in der Philosophie ihr Leben verbringen". Als Politiker soll Thales die Milesier davon abgehalten haben, mit Kroisos gegen Kyros zu ziehen, und dadurch seine Vaterstadt gerettet haben (Diog. I, 25). Vergebens soll er, nach dem Zusammenbruche des Lydischen Reiches, die Ionier ermahnt haben, gemeinsam den Angriff des Harpagos abzuwehren (Herod. I, 170). Als ein verbreitetes Gerücht erzählt Herodot (I, 75), dafs Thales dem Kroisos bei seinem berühmten Übergange über den Halys durch Abdämmung des Flusses behilflich gewesen sei.

Über die Philosophie des Thales wissen wir wenig Sicheres. Schon Aristoteles spricht über sie aus blofser Mutmafsung, woraus als wahrscheinlich folgt, dafs Thales überhaupt keine philosophische Schrift verfafst hat. Alles, was Spätere berichten, geht, soweit es überhaupt Glauben verdient, auf die Bemerkungen des Aristoteles zurück. Nach der Hauptstelle (Arist. Met. I, 3. p. 983 b 20) soll Thales als Prinzip des Seienden, d. h. wie Aristoteles vorher erläutert, als „dasjenige, woraus alles Seiende besteht, woraus es zuerst entsteht und worin es zuletzt untergeht", das Wasser bezeichnet haben, „indem er vielleicht (ἴσως) diese Meinung aus der Beobachtung schöpfte, dafs die Nahrung von allem feucht ist, und dafs die Wärme* selbst aus diesem [dem Feuchten] entsteht und durch dieses lebt", ferner „weil der Same von allem seiner Beschaffenheit nach feucht ist, das Wasser aber für das Feuchte der Ursprung seiner Beschaffenheit ist". Des weitern erfahren wir aus Arist. de coelo II, 13. p. 294 a 29, dafs Thales behauptet haben solle, die Erde ruhe auf dem Wasser und erhalte sich auf demselben schwimmend wie ein Stück Holz oder andere

* τὸ θερμὸν τούτῳ ζῶν und Theophrast bei Simpl. f. 6a (Diels Doxogr. 475) τὸ θερμὸν τῷ ὑγρῷ ζῇ gibt keinen annehmbaren Sinn, mag man nun mit Pseudo-Plutarch plac. I, 3 an das Feuer der Sonne und Gestirne, oder mit Zeller I[4], S. 175,1 an die Lebenswärme der Tiere denken, von der doch nicht gesagt werden kann, dafs sie lebt. Sollte nicht bei Aristoteles ein alter Schreibfehler schon in der an Theophrast vererbten Urhandschrift anzunehmen und anstatt τὸ θερμόν zu lesen sein τὸ θρεπτόν?

Dinge. Hiernach scheint die Anschauung des Thales eine solche gewesen zu sein, wie sie dem seefahrenden Griechen wohl kommen mochte, dafs die eigentliche Masse des Vorhandenen im Wasser bestehe, während die Erdinsel, auf diesem schwebend, nichts weiter als eine vorübergehende Wasserbildung, als ein Konkrement des Meeres sei. Jene von Aristoteles beigebrachten Gründe von der Feuchtigkeit der Nahrung und des Samens hingegen setzen eine Konzentration des Interesses auf die Beobachtung der organischen Natur voraus, welche mehr dem aristotelischen, als dem altionischen Gedankenkreise naheliegt.

Nach der Anschauung des Thales war alles, auch das Unorganische, beseelt; mit einer naturalistischen Umdeutung des Gottesbegriffs lehrte er, „dafs alles voll Götter sei“ (πάντα πλήρη θεῶν εἶναι, Arist. de an. I, 5. p. 411 a 8), und dafs der Magnetstein eine Seele habe, weil er das Eisen bewege (ib. I, 2. p. 405 a 20, τὸν λίθον ἔφη ψυχὴν ἔχειν, ὅτι τὸν σίδηρον κινεῖ). Hierzu stimmt vortrefflich die Notiz der Placita IV, 2, dafs Thales die Seele erklärt habe als dasjenige, was sich ewig bewegt oder was sich selbst bewegt (Θαλῆς ἀπεφήνατο πρῶτος τὴν ψυχὴν φύσιν ἀεικίνητον ἢ αὐτοκίνητον, vgl. Platons Definition der Seele als τὸ αὑτὸ κινοῦν, Phaedr. p. 245 C.). Somit dürfen wir schon als Anschauung des Thales betrachten, dafs überall in der Natur, wo eine Kraftquelle sich findet, eine ψυχή, d. h. ein analoges Prinzip anzunehmen sei, wie dasjenige, was wir in der allein unmittelbar uns bekannten Kraftquelle, nämlich in unserm eigenen Innern, wahrnehmen.

3. Anaximandros.

Einen grofsen Schritt über Thales hinaus tat sein Mitbürger und jüngerer Zeitgenosse, von Spätern als sein „Schüler“ (ἑταῖρος, γνώριμος, *sodalis*, und geradezu als μαθητής) bezeichnet, Anaximandros von Milet, der zur Zeit des Sturzes des Lyderreichs (546 a. C.) 64 Jahre alt gewesen und kurz darauf gestorben sein soll, mithin um 611 geboren sein mag. Er soll die Sonnenuhr (möglicherweise unabhängig von den Babyloniern, von denen sie nach Herod. II, 109 zu den Griechen

gekommen wäre) erfunden und eine solche in Lakedämon eingerichtet haben; auch wird ihm die Entwerfung einer Landkarte und eines Himmelsglobus zugeschrieben. — Nach Aelian (var. hist. III, 17) wäre er der Führer einer Kolonie gewesen, welche von den Milesiern nach Apollonia (am Pontus in Thrakien) entsandt wurde.

Seine philosophischen Ansichten legte er, als der erste philosophische Schriftsteller unter den Griechen, in einem Prosawerke περὶ φύσεως nieder, welches jedoch schon zu Apollodors Zeit (150 a. C.) selten und dem spätern Altertum nur noch aus Anführungen bekannt gewesen zu sein scheint, woraus sich die vielfachen Widersprüche in den Angaben der Alten über ihn erklären. Zum Teil mögen dieselben allerdings in einer gewissen Unbestimmtheit ihren Grund haben, mit welcher Anaximandros selbst (sei es, weil er die Tragweite der von ihm angeregten Fragen noch nicht übersah, sei es aus philosophischer Besonnenheit) seine Ansichten vorgetragen hatte. Er war der erste, welcher den Namen Prinzip (ἀρχή, *principium*) gebrauchte, eine Bezeichnung, welche in der Philosophie herrschend geworden ist, wiewohl sie (bei Anaximandros und noch lange nach ihm) den Irrtum involvierte, als sei das Prinzip der Welt auch deren der Zeit nach vorhergehender Anfang (ἀρχή).

Als diesen Anfang, dieses Prinzip der Welt bezeichnet Anaximandros das ἄπειρον, was man besser (quantitativ) „das Unbegrenzte“ als (qualitativ) „das Unbestimmte“ übersetzt, wiewohl es nach Anaximandros das eine wie das andere ist. Zunächst nämlich ist dieses ἄπειρον zu denken als eine feine, sich nach allen Seiten bis ins Unendliche erstreckende Materie, innerhalb deren sich unzählige *(innumerabiles)*, οὐρανοί genannte, Hohlräume und von diesen umschlossene Welten ähnlich gebildet haben, wie — wenn dieser Vergleich erlaubt ist — in einer Brotmasse die hohlen, mit Schimmel durchwachsenen Blasen. Wie sich im übrigen Anaximandros diese unendliche Weltmaterie, das ἄπειρον, näher vorgestellt hat, ist nicht ganz sicher festzustellen. Jedenfalls ist es weder einer der uns bekannten Körper (Erde, Wasser, Luft, Feuer), noch ein Mittelding zwischen zweien derselben (beide Annahmen streiten

gegen ausdrückliche Angaben der Alten), aber fraglich ist, inwieweit es als eine durchaus homogene Masse oder als ein inniges Gemisch der uns bekannten Stoffe zu denken ist. Für letzteres spräche, dafs Aristoteles den Anaximandros wiederholt mit Empedokles und Anaxagoras zusammenstellt, welche bekanntlich ein solches Urgemisch annahmen, sowie dafs zum Zwecke der Weltbildung das ἄπειρον sich nicht umwandelt (οὐκ ἀλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, Simpl. phys. fol. 6a), sondern dafs „die in ihm vorhandenen Gegensätze sich ausscheiden“ (ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, Arist. Phys. I, 4. p. 187 a 20). Hingegen erklärt Theophrast (bei Simpl. phys. fol. 6b) in ausdrücklichem Gegensatze gegen Anaxagoras (oder die gewöhnliche Auffassung seiner Lehre) das ἄπειρον des Anaximandros für „einen einheitlichen, nach Qualität und Quantität unbestimmten Stoff“ (μίαν εἶναι φύσιν ἀόριστον καὶ κατ' εἶδος καὶ κατὰ μέγεθος); und nur einem solchen, nicht einem Gemenge, kann die bewegende Kraft innewohnen, wie es bei Anaximandros der Fall ist. Wahrscheinlich hat er somit das ἄπειρον sich als eine homogene Masse vorgestellt, jedoch durch die Art seiner Darstellung, namentlich betreffs des Hervorgehens der Gegensätze, jener schiefen Auffassung Vorschub geleistet.

Dieses ἄπειρον nun ist, wie schon der Name besagt, unendlich zu denken, und zwar sowohl dem Raume als der Zeit nach; ersteres, weil sonst sein Vorrat einmal verbraucht werden könnte (ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη, „damit die bestehende Schöpfung niemals Mangel leide“, Plac. I, 3), was, wie schon Aristoteles sah, kein hinreichender Grund ist, da die Dinge ja ihren Stoff wieder an das ἄπειρον zurückgeben. Ein besserer Grund würde in der unendlichen Anzahl der neben einander bestehenden Welten liegen, falls, wie wir unten als wahrscheinlich finden werden, Anaximandros eine solche angenommen hat. — Weiter ist das ἄπειρον auch der Zeit nach ohne Grenze, ohne Anfang und Ende: περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, — καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὥς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος, „es umfasse alles und regiere alles, — und dieses sei die Gottheit, denn es sei unsterblich und unverderblich, wie Anaximandros sagt“ (Arist.

Phys. III, 4. p. 203 b 11) — wahrscheinlich eigene Worte des Anaximandros, mit einer naturalistischen Umdeutung des Gottesbegriffes, wie wir sie schon bei Thales (oben S. 41) fanden. Dieses unendliche Wesen ist „in ewiger Bewegung“ (ἀΐδιος κίνησις), vermöge deren aus ihm alle Himmel und die von ihnen umschlossenen Welten (ἅπαντες οἱ οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς κόσμοι) entstehen. Ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, „woraus aber die Entstehung der Dinge ist, darein erfolgt auch ihr Untergang, wie es sich gebührt; denn sie zahlen Strafe und Bufse für die Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit“ (Simpl. phys. f. 6 a). In diesen Worten scheint Anaximandros mit seltenem, vom hellenischen Altertume unbegriffenen Tiefsinne die individuelle Existenz selbst als eine Schuld (ἀδικία) aufzufassen, welche durch den Untergang gebüfst wird.

Die Welten, also z. B. die unserige, entstehen aus dem ἄπειρον in der Art, dafs sich innerhalb desselben infolge seiner ewigen, wie es scheint, wallenden Bewegung die Gegensätze ausscheiden (ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως). Als solche werden genannt das Warme und Kalte, das Trockne und Feuchte. Vielleicht ist diese Ausscheidung als eine successive zu denken. Denn Pseudo-Plutarch (bei Euseb. praep. evang. I, 8) berichtet, „dafs sich aus dem Ewigen dasjenige, was vermögend gewesen sei, das Warme und Kalte zu erzeugen (τὸ γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ), bei der Weltentstehung ausgeschieden habe, und dafs sich eine feurige, kugelförmige Hülle (nämlich wohl das θερμόν) um die Erde und den Luftraum (das ψυχρόν) gelagert habe, wie die Rinde um einen Baum“. Nehmen wir hierzu, dafs Anaximandros nach Plac. III, 16,1 von einer ersten Feuchtigkeit (πρώτη ὑγρασία) gesprochen hatte, deren Überrest das Meer sei, so ergibt sich als wahrscheinlich folgende Kosmogonie. In dem ἄπειρον bildet sich eine Art Keim (τὸ γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ), welcher auseinandertritt in das äufsere Warme, d. h. die Flammenhülle, und in das innere Kalte, Luft, Erde und Wasser, die beiden letztern in chaotischer Mischung befassend (die πρώτη ὑγρασία).

Nun wirkt das äufsere Feuer auf diese schlammige Masse und legt einen Teil derselben trocken; hierdurch treten die beiden andern obengenannten Gegensätze, ξηρόν und ὑγρόν, das Trockne und das Feuchte, aus einander, und es bilden sich Land und Meer. Jene Flammenhülle aber zerreifst, und es werden aus ihr Sonne, Mond und Sterne, indem die Feuermasse in eine grofse Zahl hohler, aus komprimierter Luft bestehender Reifen eingeschlossen wird, welche, vom Winde getrieben, um die Erde kreisen. Jeder dieser Reifen hat an einer Stelle ein rundes Loch, aus welchem die innere Feuermasse wie durch die Röhre eines Blasebalges (διὰ πρηστῆρος αὐλοῦ) herausgetrieben wird und sich strahlend auf die Erde ergiefst. Solche runde Öffnungen jener Reifen sind zu oberst die Sonne, deren Öffnung ebenso grofs wie der Erdkreis, und deren Reifen (wenn man mit Zeller die wahrscheinlichsten Angaben kombiniert) $27 \times 19 = 513$ mal so grofs sein würde, dann der Mond mit einem Reifen, 19 mal so grofs wie der Erdkreis, dann die Sterne, vermutlich auch Hohlringe mit einer Öffnung, durch die das innere Feuer — denn die Flammenkugel ist in lauter von Luft umschlossene Feuerreifen auseinandergegangen — durchscheint. In der Mitte ruht unbeweglich die Erde, in der Schwebe gehalten διὰ τὴν ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν, weil sie von dem umgebenden ἄπειρον ringsum einen gleichen Abstand hat (eine Vorahnung der Gravitation), in Gestalt eines Zylinders, auf dessen oberer Fläche (ἐπίπεδον) wir wohnen, und dessen Tiefe nach unten ein Drittel seiner Breite (ein Drittel des Durchmessers der oberen Fläche) beträgt.

Entsprechend dem ursprünglich flüssigen Zustande der Erde (der πρώτη ὑγρασία) waren die ersten Tiere fischartig und mit einer stachligen Haut umgeben. Auch die Landtiere sind ursprünglich im Wasser entstanden; erst im Verlaufe der Zeit gelangten sie, in dem Mafse, wie das Meer nach und nach austrocknete, auf festern Boden (προβαινούσης τῆς ἡλικίας ἀποβαίνειν ἐπὶ τὸ ξηρότερον), die sie umgebende Stachelhaut barst, und in kurzer Zeit gewöhnten sie sich an die veränderten Lebensbedingungen (ἐπ' ὀλίγον χρόνον μεταβιῶναι). Auch der Mensch war zuerst ein fischartiges, im Schlamme

lebendes Wesen; denn als Mensch hätte er, der Pflege entbehrend, zugrunde gehen müssen.

Diese Welt wird, wie schon gezeigt (oben S. 44), zum Schlusse wieder in das ἄπειρον resorbiert, aus welchem, da es ewig ist, immer wieder neue Welten nach einander hervorgehen. Ob Anaximandros der Meinung war, dafs unzählige Welten auch gleichzeitig neben einander bestehen, wird von manchen bestritten. Da aber sein ἄπειρον auch dem Raume nach unbegrenzt ist, so ist kein genügender Grund vorhanden, ihm das mehrfach bezeugte Nebeneinanderbestehen unzähliger Welten im ἄπειρον, welches alle diese Welten umschliefst (πάντας περιέχει τοὺς κόσμους, Hippol. Refut. I, 6), abzusprechen.

4. Anaximenes.

Anaximenes von Milet blühte (nach Hippol. Refut. I, 7) um Ol. 58,1 = 548, womit Simson, Heyne und Diels die Notiz bei Diog. L. II, 3, er sei geboren (γεγένηται) um Ol. 63 = 528—525 und gestorben um die Zeit der Eroberung von Sardes (also 499), dadurch in Einklang bringen, dafs sie beides umkehren, den Tod 528—525 und die Blüte (γεγένηται für ἤκμασεν) mit der frühern Einnahme von Sardes (546) zusammenfallen lassen. Im übrigen sind uns die Lebensverhältnisse des Anaximenes unbekannt. Spätere machen ihn zu einem Schüler des Anaximandros, und jedenfalls steht er unter dem Einflufs von dessen Lehre.

Wie Anaximandros nimmt auch Anaximenes einen unbegrenzten (ἄπειρος) Urstoff an, aus dem, vermöge einer ihm innewohnenden ewigen Bewegung (ἀΐδιος κίνησις), alles hervorgeht und in den es wieder zurückkehrt, glaubt aber diesen Urstoff in einem bestimmten Element, nämlich in dem nach allen Seiten bis ins Unendliche sich erstreckenden Luftmeere (ἀήρ) nachweisen zu können. Dieser Einfall war, nach den Leistungen des Anaximandros, nicht nur ziemlich billig, sondern bezeichnet auch einen entschiedenen Rückschritt; denn wenn auch Anaximandros seinem Prinzip die Materialität belassen hatte, so nahm er ihm doch die qualitative Bestimmtheit und betrachtete es als die Indifferenz aller in der Welt vorhandenen Gegensätze, worin sich das Bestreben kundgibt,

dasselbe zu einem *ens metaphysicum* zu gestalten. Anaximenes hingegen, ohne Verständnis für die Gründe, die den Anaximandros bestimmt hatten, seinem ἄπειρον im Gegensatz zu Thales die qualitative Bestimmtheit zu entziehen, fällt wieder in die rein physische Ansicht des Thales zurück, und wenn er statt des Wassers die Luft zum Prinzip erhebt, so verdankt er diesen Fortschritt wohl vorwiegend den von Anaximandros ererbten kosmologischen Anschauungen; denn ohne diese, ohne die Lehre von der Unendlichkeit der den Raum nach allen Seiten erfüllenden Urmaterie, hätte er nach seiner Methode die Stoffe ganz ebensogut aus dem Wasser wie aus der Luft ableiten können. Diese Methode bestand nämlich darin, dafs er aus der Luft einerseits durch Verdünnung (ἀραίωσις, μάνωσις) das Feuer, andererseits durch Verdichtung (πύκνωσις) in stufenweiser Zunahme den Wind, die Wolken, das Wasser, die Erde, die Steine entstehen liefs. Je dichter ein Körper ist, um so kälter, je dünner, um so wärmer ist er; beide, das Kalte und das Warme, hatte schon Anaximandros als die Urgegensätze der Natur bezeichnet. Im übrigen mag es die Beobachtung der allernächstliegenden Vorgänge, namentlich das Verdunsten des Wassers durch die Hitze und das Gefrieren durch die Kälte gewesen sein, was den Anaximenes zu seiner Theorie bestimmte. Einen Beweis derselben glaubte er in der Tatsache zu finden, dafs der Odem sich beim Hauchen warm, beim Blasen kalt anfühlt, während diese an sich richtige Beobachtung sich vielmehr daraus erklären dürfte, dafs beim Blasen der dünne Luftstrom des Mundes durch die umgebende Atmosphäre sich abkühlt, beim Hauchen hingegen, sich ausbreitend, in dem auf die Hand gelangenden Teile eine weniger grofse Abkühlung erleidet.

Die weitern Lehren des Anaximenes sind reich an Unklarheiten und Widersprüchen, die teils wohl auf Rechnung der Überlieferung kommen, teils aber in dem Streben, zufällige Beobachtungen sofort zu verallgemeinern, ihren Grund zu haben scheinen. Da soll die Erde (wie bei Thales vom Wasser, nur viel weniger passend) von der Luft getragen werden, weil sie tafelförmig (τραπεζοειδής) und sehr platt sei, was nicht als Grund gelten kann, da die Erde nicht auf der

Luft schwimmt wie ein Schiff auf dem Wasser, sondern rings von ihr umgeben ist. Ebenso soll die Sonne im Luftraume schwimmen, weil sie flach wie ein Blatt (πέταλον) sei, während doch in diesem Falle die Sonnenscheibe wenigstens horizontal wie die Erde, nicht vertikal stehen müfste, wie es der Augenschein lehrt. Ähnliches gilt vom Monde und den Sternen, während nach andern Berichten die letztern wie Nägel an einem Firmament feststecken sollen, von dem man nicht sieht, woraus es bestehen und wie es sich mit der Unendlichkeit des Luftraumes vertragen mag. Entstanden sollen die Gestirne sein, indem die Feuchtigkeit der Erde verdunstet und sich zu Feuer verdünnt. Gleichwohl sollen sie einen erdartigen Kern umschliefsen, von dem man nicht weifs, woher er kommt. Dann heifst es wieder, die Sonne sei eine Erde und nur darum so erhitzt, weil sie so schnell laufen müsse. Da an eine Entzündung durch Reibung an der Luft nicht wohl zu denken ist, so müssen wir annehmen, Anaximenes habe hier die Analogie eines Menschen, der sich beim Laufen echauffiert, ohne weiteres auf die Sonne übertragen (warum nicht auch auf den Mond, ist nicht ersichtlich). Woher der Umlauf der Sonne kommt, erfahren wir im übrigen nicht; die Stellen von dem Einflufs der Windströmungen scheinen sich in der Tat nur auf die Wenden (τροπαί) der Sonne zu beziehen. Die nächtliche Rückkehr der Sonne geschieht nicht unter der Erde (ὑπὸ γῆν), sondern um die Erde (περὶ γῆς), indem die Sonne sich um die Erde dreht, „wie der Hut um den Kopf“ (ὡσπερεὶ περὶ τὴν ἡμετέραν κεφαλὴν στρέφεται τὸ πιλίον). Gesehen wird die zurückkehrende Sonne nicht, weil hohe Berge im Norden sie verdecken. Der Vergleich mit dem Hute verlangt eine unverbogene Kreislinie; wie diese von der Sonne beschrieben werden soll, ohne dafs sie bei der flachen Tafelform der Erde unter diese (ὑπὸ γῆν) gelangt, ist schwer einzusehen; man müfste denn den Bergen eine mit der flachen Form der Erde in keinem Verhältnis stehende Höhe geben. Nach Eudemus soll Anaximenes als erster erkannt haben, dafs der Mond sein Licht von der Sonne empfängt, und worauf die Mondfinsternis beruht (τίνα ἐκλείπει τρόπον), wenn die Stelle nicht vielmehr von den Mondphasen zu verstehen ist.

Auch die Lehre des Anaximandros von einem periodischen Untergang und Neuentstehen der Welt ist von Anaximenes adoptiert worden, wiewohl sie zu seiner Anschauung nicht in dem Maſse wie zu der seines Vorgängers paſst, da bei einem Weltuntergang ein Teil der Welt, und zwar der bei weitem beträchtlichste, unverändert fortbestehen würde, während sich bei Anaximandros das Weltganze völlig in dem ἄπειρον auflöst.

Zur Charakterisierung des Anaximenes kann endlich die einzige, aus seinen Werken erhaltene Stelle beitragen (Placita I, 3): οἷον ἡ ψυχὴ ἡ ἡμετέρα ἀὴρ οὖσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀὴρ περιέχει, „so wie unser Lebensodem, welcher Luft ist, uns zusammenhält, so hält auch Wind und Luft die ganze Welt umfaſst“. Der Atmungsprozeſs unterhält das Leben, wodurch er, mittelbar, den Bestand des Leibes zusammenhält, συγκρατεῖ; dieses συγκρατεῖν ist somit ganz anderer Art als das räumliche Umfassen, welches in περιέχειν liegt; die Gegenüberstellung beider läſst auf eine innere Unklarheit des Denkens schlieſsen. Man vergleicht Dinge, welche ähnlich sind; man mag sie auch vergleichen, wenn ihre Ähnlichkeit (das *tertium comparationis*) nur gering ist; aber man darf nicht zwei Dinge mit einander vergleichen, welche scheinbar ähnlich sind, bei näherer Betrachtung aber sich als völlig verschieden erweisen. So ist in dem vielfach nachgesprochenen Worte: „Blut ist dicker als Wasser“ die Art, wie die Blutsverwandtschaft uns mit andern Nationen verbindet, und die Art, wie das Wasser des Meeres uns von ihnen trennt, völlig verschieden, und der Vergleich zwischen Blut und Wasser läuft in ähnlicher Weise auf eine Täuschung des Hörers hinaus, wie der Vergleich des Anaximenes zwischen dem lebenerhaltenden Odem und dem weltumfangenden Luftraume.

5. Späterer Anhänge der altionischen Naturphilosophie.

Wenn auch die Blüte der altionischen Philosophie gleichzeitig mit der Milets aufhörte, so fehlte es doch nicht an Männern, welche noch späterhin, nachdem die philosophische Forschung durch Parmenides und Heraklit in höhere Bahnen gelenkt worden war, ohne Verständnis für diese auf die Lehren

der alten Milesier zurückgriffen, indem sie auch hier weniger an die tiefsinnigen Anschauungen des Anaximandros, als vielmehr an die ihrer Fassungskraft entsprechendern Doktrinen des Thales und Anaximenes sich anschlossen, um dieselben teils zu vermitteln, teils fortzubilden und spätern Lehren gegenüber zu verteidigen. So spricht Aristoteles hier und da von „Physiologen“, welche den Urstoff für ein Mittelwesen zwischen Wasser und Luft oder zwischen Luft und Feuer erklärten, worin man, nicht ohne Grund, spätere Vermittlungsversuche einerseits zwischen Thales und Anaximenes, andererseits zwischen Anaximenes und Heraklit zu erkennen glaubt.

Eine Fortbildung der Lehre des Thales versuchte Hippon von Samos oder Rhegium, der, wie es scheint, dem perikleischen Zeitalter angehörte, übrigens aber von Aristoteles mit unverhohlener Geringschätzung behandelt wird, wie er denn auch schon dem Komiker Kratinos (520—423) zum Spotte diente. Mit Thales lehrte er, dafs das Wasser oder vielleicht genauer das Feuchte (τὸ ὑγρόν) der Ursprung der Dinge sei. Als Grund soll er angegeben haben, dafs das Lebensprinzip der animalischen Wesen (die πρώτη ψυχή) der Same, dieser aber seiner Natur nach feucht sei. Vielleicht sind somit auf ihn die Gründe zurückzuführen, aus welchen, wie wir oben (S. 40) sahen, Aristoteles sich die Thesis des Thales zu erklären sucht.

Mit Anaximenes wählten zum Prinzip die Luft Idaeus aus Himera (in Sicilien), von dem wir übrigens nichts weiter wissen, und Diogenes von Apollonia (angeblich das auf Kreta), dessen Lehre einige als ein Mittelglied zwischen Anaximenes und Anaxagoras, andere aber mit gröfserm Rechte als eine Opposition gegen Anaxagoras (als dessen jüngerer Zeitgenosse Diogenes wiederholt bezeichnet wird) vom Standpunkte des Anaximenes aus auffassen. Im weitern Sinne aber läfst sich die Lehre des Diogenes als einen Protest gegen den Dualismus, in welchem die Philosophie des Empedokles, Leukippos und Anaxagoras ausgelaufen war, und als einen Versuch bezeichnen, über diesen Dualismus hinaus zu einem monistischen Prinzip zu gelangen. So berechtigt dieses Streben war, so unzulänglich ist der Weg, welchen Diogenes einschlug,

um über die kolossalen, eben erst von Anaxagoras aufgedeckten Gegensätze zwischen Materie und Geist zu dem einheitlichen Quellpunkte beider zu gelangen. In dem Eingange seiner Schrift, von der uns mehrere Fragmente erhalten sind, stellt Diogenes die Forderung auf, dafs man von einem unzweifelhaften Anfang (ἀρχὴ ἀναμφισβήτητος) ausgehen müsse. Als solchen bezeichnet er den Satz, dafs alles Seiende aus einem einheitlichen Prinzip begriffen werden müsse (πάντα τὰ ἐόντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι), denn zwei von Grund aus verschiedene Substanzen würden nicht auf einander wirken können. Es müssen sich also alle Dinge der Welt, Pflanzen, Tiere usw., als Umwandlungen eines und desselben Urwesens begreifen lassen. Wir bemerken aber in der Welt einerseits eine Reihe von Naturkörpern, andererseits aber eine Intelligenz (νόησις), nicht nur in den Tieren und Menschen, sondern auch in der zweckmäfsigen Einrichtung der Natur, vermöge deren alles, Winter und Sommer, Tag und Nacht, Regen, Wind und Sonnenschein aufs allerschönste (ὡς ἀνυστὸν κάλλιστα) geordnet ist. Beides, die Mannigfaltigkeit der Körper und die in der Natur vorhandene Intelligenz, mufs aus einer unvergänglichen Substanz (ἀθάνατον σῶμα) entspringen, und diese mufs „grofs und stark, ewig und unsterblich und sehr weise (πολλὰ εἰδός)“ sein. Für diese Substanz nun erklärt Diogenes die Luft, indem er aus ihr einerseits durch Verdichtung und Verdünnung oder, was für ihn dasselbe besagt, durch Abkühlung und Erwärmung die Naturkörper ableitete, andererseits aber aus der eingeatmeten Luft das Leben (ψυχή) und die Intelligenz (νόησις) entspringen liefs. Die Luft nämlich, sagte er, sei das erste und das feinste von allen Dingen; darauf, dafs sie das erste und alles andere aus ihr entstanden sei, beruhe ihre Fähigkeit (durch die Atmung dem Blutstrome und durch diesen dem Gehirn zugeführt), alles zu erkennen. Als das Feinste durchdringe sie alles und sei imstande, es zu bewegen (Arist. de anima I, 2. p. 405 a 21). Das Feinste heifst die Luft nur im Vergleich mit den andern Stoffen; an ihr selbst werden wieder viele Grade der Feinheit, d. h. der Wärme, unterschieden. So ist die Seelenluft feiner und wärmer als die Aufsenluft, die Sonnenluft wieder viel

feiner und wärmer als die Seelenluft, wobei die feinern Stufen aus den weniger feinen ebenso durch Verdünnung hervorgegangen sind, wie aus ebendenselben die gröbern Körper durch Verdichtung.

II. Pythagoras und die Pythagoreer.

1. Quellen des Pythagoreismus.

Die zuverlässigen Nachrichten, welche wir über Pythagoras und die ältern Pythagoreer besitzen, sind sehr dürftig. Platon kann nicht als Quelle dienen; denn so nahe auch seine Berührungen mit der pythagoreischen Lehre sind, so ist doch dasjenige, was er im Timaeus, Philebus und anderwärts aus ihr sich angeeignet haben mag, so ganz mit seiner eigenen Denkweise verschmolzen, dafs im einzelnen meist nicht zu entscheiden ist, inwieweit diese Lehren von den Pythagoreern zu Platon, und inwieweit sie von diesem zu den spätern Pythagoreern gekommen sind. Die Bemerkungen des Aristoteles über die Pythagoreer sind das am besten Verbürgte, was wir über diese überhaupt wissen; doch leiden sie vielfach an einer gewissen Unbestimmtheit und stehen nicht selten mit einander in Widerspruch. Aus der altpythagoreischen Schule selbst ist uns nur eine Schrift, die des Philolaos (eines Zeitgenossen des Sokrates) περὶ φύσεως in Fragmenten bei Stobaeus u. a. erhalten, deren Echtheit jedoch von einigen zum Teil, von andern ganz bestritten wird.

Alle andern Schriften aus der altpythagoreischen Schule, von denen nicht weniger als etwa neunzig von mehr als fünfzig verschiedenen Verfassern bei den Alten erwähnt werden, und von welchen mehreres unter dem Namen des Pythagoras (die χρυσᾶ ἔπη oder das *carmen aureum*, in 71 Hexametern), des Timaeus von Locri (περὶ ψυχᾶς κόσμω), des Okellos aus Lucanien (περὶ τῆς τοῦ παντὸς φύσεως), des Archytas von Tarent (zahlreiche Fragmente) sich erhalten hat, sind, vielleicht mit Ausnahme weniger, unerheblicher Fragmente, sämtlich für untergeschoben zu halten. Nachdem nämlich die pythagoreische Schule um die Zeit des Aristoteles

als solche erloschen war, während die pythagoreischen Mysterien auch weiterhin fortdauerten, so erstand etwa seit der Zeit des Cicero eine vom 1. Jahrhundert vor Christo bis ins zweite christliche Jahrhundert dauernde, vermutlich von Alexandria in Ägypten ausgehende Neubelebung der pythagoreischen Philosophie, deren Urheber ihre pythagoreischen, aber mit platonischen, aristotelischen und stoischen Elementen versetzten Anschauungen durch Abfassung von Schriften teils unter dem Namen alter Pythagoreer, teils unter eigenem Namen zur Geltung brachten. So verfaſste zur Zeit des Nero Apollonius von Tyana seine Biographie des Pythagoras und Moderatus seine σχολαὶ πυθαγορικαί, beide verloren, während uns die Lebensbeschreibungen des Pythagoras von Porphyrios (um 270 p. C.) und Jamblichus (um 300) erhalten sind; ebenso besitzen wir noch von Nikomachos aus Gerasa (in Arabien) eine ἀριθμητικὴ εἰσαγωγή und ein ἐγχειρίδιον ἁρμονικῆς, seine ἀριθμητικὰ θεολογούμενα sind auszugsweise bei Photius erhalten, so wie sie auch den noch erhaltenen θεολογούμενα ἀριθμητικῆς des Jamblichus zugrunde zu liegen scheinen. Endlich besitzen wir eine ausführliche Biographie des Apollonius von Tyana von Philostratos (um 220 p. C.). — Alle diese Schriften sind als Quellen für Leben und Lehre der alten Pythagoreer nur mit groſser Vorsicht zu benutzen; eine sichere Grundlage geben allein die Bemerkungen des Aristoteles und (soweit sie für echt zu halten sind) die Fragmente des Philolaos. An diese also haben wir uns zunächst zu halten und ihren Bericht nur da, wo er lückenhaft ist, aus der spätern Literatur mit Vorsicht zu ergänzen.

2. Äuſsere Geschichte des Pythagoreismus.

Pythagoras, dessen Lebenszeit nicht genau zu bestimmen ist, aber annähernd von 570—490 a. C. angesetzt werden kann, war der Sohn des Mnesarchos und stammte aus Samos. Er soll weite Reisen (angeblich bis nach Babylonien, Persien und Indien hin) unternommen haben, und eine derselben, die Reise nach Ägypten, wird schon von Isokrates, freilich in einer Rede (laus Busiridis 28), die auf historische Glaubwürdigkeit im

allgemeinen keinen Anspruch macht, bezeugt. Herodot erwähnt sie nicht, geht aber auch ein anderes Mal (II, 123, vgl. oben S. 22) der Nennung des Pythagoras geflissentlich aus dem Wege, beides vielleicht, weil er den Ruhm des Pythagoras (den er selbst gelegentlich, IV, 95, durch die Worte Ἑλλήνων οὐ τῷ ἀσθενεστάτῳ σοφιστῇ Πυθαγόρῃ anerkennt) für einen unrechtmäfsig, nämlich durch Aneignung fremden Gutes erworbenen hält. Dies scheint auch die Meinung des Heraklit zu sein, wenn er (bei Diog. L. VIII, 6) sagt: Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων· καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς (welche Schriften hier gemeint sind, ist unbekannt) ἐποίησε ἑωυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην, „Pythagoras, des Mnesarchos Sohn, hat Forschung geübt am meisten von allen Menschen; und indem er diese [in dem Zitat nicht genannten] Schriften auswählte, machte er sich aus ihnen zurecht eine eigene Weisheit, eine Vielwisserei und falsche Kunst", und (ib. IX, 1) πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, „Vielwisserei belehrt den Geist nicht; denn sonst würde sie den Hesiod belehrt haben und den Pythagoras". Aus diesen Stellen geht zugleich hervor, dafs Pythagoras schon bei Lebzeiten im kleinasiatischen Griechenland bekannter war, als er es füglich hätte sein können, wenn er nicht auch dort gelehrt hätte. Es ist daher wahrscheinlich, dafs Pythagoras vor seiner Übersiedlung nach Unteritalien schon in seinem engern Vaterlande öffentlich aufgetreten war. Welche Gründe ihn bestimmt haben mochten, demselben den Rücken zu kehren, wissen wir nicht; mochte es die Scheu vor der Tyrannis des Polykrates gewesen sein (Diog. L. VIII, 3), oder die Furcht vor der Eroberungssucht der Perser, oder etwa die Wahrnehmung, dafs für Bestrebungen wie die seinigen das leichtlebige Ionien nicht der richtige Boden sei, — genug, er verliefs Kleinasien und nahm seinen Wohnsitz am entgegengesetzten Ende der griechischen Welt, in Kroton, an der Ostküste Unteritaliens. Hier stiftete er eine religiös-politische Genossenschaft, welche sich bald über mehrere Städte Unteritaliens ausbreitete und von grofsem politischen Einflufs wurde, indem sie der Partei der Aristokraten einen idealen Halt und durch denselben für lange Zeit

das Übergewicht über die demokratische Partei gab. Über die Einrichtung dieses Bundes im einzelnen sind wir nur unvollkommen unterrichtet. Die spätern Nachrichten, wonach Gütergemeinschaft, klösterliches Zusammenleben, genaue Regelung in Nahrung und Kleidung usw. in demselben geherrscht hätten, entbehren der genügenden Bezeugung, und nur soviel scheint festzustehen, dafs die Gemeinschaft der Pythagoreer, zunächst in Nachbildung des damaligen Mysterienwesens entstanden, wie dieses gewisse Ordensregeln und Belehrungen auf einen streng ausgewählten Kreis beschränkte, wobei der weitere Kreis der Ἀκουσματικοί und der engere der Μαθηματικοί den verschiedenen Stufen der Weihe, wie sie in den Mysterien herrschten, analog sein mochte. Wie in diesen scheint die Lehre von der Seelenwanderung und in Zusammenhang mit ihr eine Erziehung zu Religiosität und sittlicher Tüchtigkeit den Mittelpunkt gebildet zu haben, an welchen sich mathematische, astronomische und musikalische Studien, und weiterhin die den Pythagoreern eigene Zahlenspekulation anschliefsen mochten. Auffallend ist, dafs Pythagoras sein Leben nicht in Kroton, sondern in dem benachbarten Metapont beschlofs. Ob ihn Anfeindungen und Reibungen zu diesem Wechsel des Wohnsitzes bestimmten, oder ob er sich dadurch einer ins Grenzenlose anwachsenden und bei höherm Alter beschwerlichen Verehrung zu entziehen suchte, wissen wir nicht. Erst längere Zeit nach dem Tode des Pythagoras scheinen die Verfolgungen über seine Anhänger hereingebrochen zu sein, welche, wahrscheinlich veranlafst durch das Übergewicht der demokratischen Partei, den Pythagoreismus in den meisten italischen Städten vernichteten; die Versammlungshäuser der Pythagoreer sollen verbrannt, die ersten Männer in den einzelnen Städten getötet worden sein (Polyb. II, 39); nur einzelne Mitglieder, unter ihnen Philolaos und Lysis, entkamen nach Griechenland, und durch sie wurde, wie es heifst, zuerst der Pythagoreismus in weitern Kreisen bekannt. Mit den Schülern des Philolaos und Eurytos hörte derselbe als philosophische Doktrin um die Zeit des Aristoteles ganz auf, um einige Jahrhunderte später in veränderter Gestalt wieder aufzuleben.

3. Die Lehre des Pythagoras und der Pythagoreer.

Um Klarheit über die Zahlenlehre der Pythagoreer zu gewinnen, scheint es zunächst erforderlich zu sein, dafs wir die ursprüngliche Anschauung des Pythagoras und seiner nächsten Schüler unterscheiden von der Ausbildung, welche dieselbe ein Jahrhundert später im Zusammenhang mit einer entwickeltern philosophischen Anschauung erfuhr.

1. Der ursprüngliche Pythagoreismus war vorwiegend dem Studium der Mathematik, Astronomie und Musik zugewendet; in diesen Disziplinen entdeckte man eine wunderbare Gesetzmäfsigkeit der Erscheinungen, welche sich im letzten Grunde auf Zahlenverhältnisse zurückführen liefs. Da nun einerseits mathematische Verhältnisse die ganze Natur des Körperlichen als solchen konstituieren, andererseits die Astronomie und ihre zahlenmäfsige Gesetzmäfsigkeit die Ordnung des Weltganzen, des (von den Pythagoreern wegen seiner kunstvollen Anordnung sogenannten) κόσμος beherrschen, so mochten die Pythagoreer zu der Auffassung kommen, jenes innere Gesetz, welches die Welt geordnet hat und regiert, sei eben die Zahl selbst; die Zahl sei eine göttliche, weltordnende und weltbeherrschende Macht; die Zahl sei das Prinzip der Dinge. In diesem Sinne sagt Aristoteles Met. I, 5: οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι, τῶν μαθημάτων ἁψάμενοι, πρῶτοι ταῦτα προήγαγον, καὶ ἐντραφέντες ἐν αὐτοῖς τὰς τούτων ἀρχὰς τῶν ὄντων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων· ἐπεὶ δὲ τούτων οἱ ἀριθμοὶ φύσει πρῶτοι, ἐν δὲ τοῖς ἀριθμοῖς ἐδόκουν θεωρεῖν ὁμοιώματα πολλὰ τοῖς οὖσι καὶ γιγνομένοις, μᾶλλον ἢ ἐν πυρὶ καὶ γῇ καὶ ὕδατι, — ἔτι δὲ τῶν ἁρμονικῶν ἐν ἀριθμοῖς ὁρῶντες τὰ πάθη καὶ τοὺς λόγους, ἐπειδὴ τὰ μὲν ἄλλα τοῖς ἀριθμοῖς ἐφαίνετο τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθαι πᾶσαν, οἱ δὲ ἀριθμοὶ πάσης τῆς φύσεως πρῶτοι, τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων ὑπέλαβον, καὶ τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν. „Die sogenannten Pythagoreer befafsten sich mit den mathematischen Wissenschaften und waren die ersten, welche diese förderten; und da sie in ihnen erzogen waren, so kamen sie dazu, die in ihnen herrschenden Prinzipien für die Prinzipien von allem Seienden zu halten. Da aber in diesen Wissenschaften die Zahlen das der Natur nach Erste sind, und da

sie in den Zahlen viele Ähnlichkeiten mit dem Seienden und Werdenden zu entdecken glaubten, viel mehr als im Feuer oder in der Erde oder im Wasser; da sie ferner bemerkten, wie in der Musik die harmonischen Eigenschaften und Verhältnisse auf Zahlen beruhen, so kamen sie auf den Gedanken, da alle übrigen Dinge nach ihrer ganzen Naturbeschaffenheit den Zahlen nachgebildet, die Zahlen aber das Ursprünglichste in der ganzen Natur sind, dafs die Elemente der Zahlen [Gerades und Ungerades] auch die Elemente alles Seienden seien, und dafs das ganze Weltgebäude Harmonie und Zahl sei"; vgl. I, 6: οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, „denn die Pythagoreer behaupten, dafs das Seiende in einer Nachbildung der Zahlen bestehe". Somit erkannten die Pythagoreer als das innere Gesetz des Universums die Zahl. Eine Konstruktion der Körperwelt aus ihr allein war freilich nicht möglich, auch scheinen sich die ersten Anhänger des Zahlenprinzips dieser Anforderung gar nicht bewufst gewesen zu sein. Ihre Lehre erscheint als ein erster, kindlicher Versuch, die Gesetzmäfsigkeit der Weltordnung zu begreifen. Aber diesem Versuche war das nicht beschieden, was man füglich die Euthanasie der philosophischen Systeme nennen könnte, nämlich zur rechten Zeit vom Schauplatze abzutreten, um Besserem Raum zu geben, und zwar darum, weil der Pythagoreismus nicht blofs eine philosophische Doktrin, sondern zugleich eine praktische Institution war. Als solche erhielt er sich, und seine Anhänger mufsten versuchen, einem fortgeschrittenern Zeitbewufstsein gegenüber jenen kühngegriffenen Satz „Alles ist Zahl" aufrecht zu halten.

2. Unabhängig von jenem Kardinalsatze der Schule wurde man, wahrscheinlich im Kreise der Pythagoreer selbst (vielleicht durch Anaximandros), aufmerksam auf einen Grundgegensatz, welcher durch die ganze Natur durchgeht, nämlich den von πέρας (auch περαῖνον und mifsbräuchlich πεπερασμένον genannt), die Grenze, welche alles umschliefst, ihm Form, Mafs und Ordnung verleiht, und ἄπειρον, dem dunkeln Innern der Dinge, welches von jener Grenze umschlossen wird. Es galt, diesen Gegensatz von πέρας und ἄπειρον, welcher das Wesen jedes einzelnen Dinges und somit auch das ihrer

Gesamtheit ausdrückt, aus dem ursprünglichen Zahlenprinzip, dieser alten Schulthesis, abzuleiten und zu begreifen. Hierzu ging man innerhalb der pythagoreischen Schule selbst, wie wir beweisen werden, verschiedene Wege, sofern die einen, monistisch, beides, das πέρας und das ἄπειρον, die Form und den Stoff der Dinge, aus der Zahl zu deduzieren suchten, die andern, dualistisch, sich begnügten, nur das πέρας aus der Zahl zu begreifen, für das ἄπειρον aber einen andern Ursprung zu suchen.

A. Die monistischen Pythagoreer glaubten in den Zahlen selbst einen analogen Gegensatz wie den von πέρας und ἄπειρον zu entdecken, sofern alle Zahlen teils ungerade, περισσοί, teils gerade, ἄρτιοι, sind. Mit einer Leichtfertigkeit, die kaum zu glauben wäre, wenn sie nicht von Aristoteles ausdrücklich bezeugt würde, setzten sie das πέρας dem περισσόν, das ἄπειρον dem ἄρτιον gleich, und bildeten sich nun ein, jenen grofsen Urgegensatz der Natur, dem sie eine Reihe anderer Gegensätze (ἕν — πλῆθος, δεξιόν — ἀριστερόν, ἄρρεν — θῆλυ, ἠρεμοῦν — κινούμενον, εὐθύ — καμπύλον, φῶς — σκότος, ἀγαθόν — κακόν, τετράγωνον — ἑτερόμηκες, „Eines — Vieles, Rechts — Links, Männliches — Weibliches, Ruhendes — Bewegtes, Gerades — Krummes, Licht — Dunkel, Gutes — Böses, Quadratisches — Oblonges"; — vgl. die *Yang* und *Yin* in der chinesischen Philosophie, oben I,III, S. 686) unterordneten, aus den Zahlen abgeleitet zu haben. Fragen wir nach dem Grunde jener Gleichstellung, so erhalten wir von Aristoteles (Phys. III, 4) und seinem Kommentator Simplicius (ad phys. f. 105a) zur einzigen Antwort, dafs das ἄρτιον dem ἄπειρον entspreche, weil beide teilbar sind (εἰς ἴσα διαιρεῖσθαι), weil sie, an sich ohne zusammenhaltendes Prinzip, in ihre Hälften gleichsam auseinanderfallen, dafs hinwiederum das περισσόν und das πέρας dieses Auseinanderfallen verhinderten (κωλύει γὰρ αὐτοῦ τὴν εἰς τὰ ἴσα διαίρεσιν), indem sie, dieses den Körper, jenes die Zahl, gleichsam zusammenbinden. Bei Philolaos finden wir diese Zusammenstellung nicht; zwar geht auch er von dem Gegensatze des περαῖνον und ἄπειρον aus, erwähnt auch gelegentlich die Einteilung der Zahlen in περισσοί und ἄρτιοι, aber er stellt beides nicht zusammen, sagt vielmehr ausdrück-

lich, die Natur der Zahl sei der Natur des ἄπειρον entgegen gesetzt und schliefse sie aus, Phil. fr. 18 ap. Stob. Ecl. I, 8: ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἁ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐστι· τᾶς τῶ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί, „einen Irrtum aber lassen die Natur der Zahl und die Harmonie in keiner Weise zu; denn er liegt nicht in ihrem Wesen; vielmehr ist es die Natur des Unbegrenzten (ἄπειρον) und Unverständigen und Unvernünftigen, welcher der Irrtum und der Neid angehört“. Dieses und andere Fragmente des Philolaos geben uns das Recht, ihn als Führer einer jener obigen Auffassung entgegengesetzten, auch bei Aristoteles durchklingenden Richtung zu betrachten, die wir

B. die dualistischen Pythagoreer nennen wollen, weil sie nur das πέρας aus der Zahl, das ἄπειρον hingegen anderswoher ableiten. Nach den Theolog. arithm. VIII, 56 hätte Philolaos gelehrt, dafs τὸ μαθηματικὸν μέγεθος τριχῇ διαστὰν, die dreidimensionale mathematische Gröfse, ἐν τετράδι συμβῆναι τοῖς οὖσι, dem Seienden in der Vierzahl zuteil werde. Wie dies zu verstehen sei, erhellt aus einer Bemerkung des Alexander Aphrodisiensis zu Arist. Met. I, 6, Schol. ed. Brandis p. 551 a, wonach die Pythagoreer gelehrt hätten, ursprünglicher als die Körper (σώματα) seien die Flächen (ἐπίπεδα), als diese die Linien (γραμμαί), als diese die στιγμαί, von den Mathematikern Punkte (σημεῖα), von den Pythagoreern μονάδες genannt, αἱ δὲ μονάδες ἀριθμοί, οἱ ἀριθμοὶ ἄρα πρῶτοι τῶν ὄντων, „die Monaden aber seien Zahlen, die Zahlen also die Prinzipien des Seienden“. Dafs diese Theorie auch schon dem Aristoteles bekannt war, ergibt sich aus Met. VII, 11. p. 1036 b 12, wo er in einem Zusammenhange, der nur an die Pythagoreer zu denken erlaubt, sagt: ἀνάγουσι πάντα εἰς τοὺς ἀριθμούς, καὶ γραμμῆς τὸν λόγον τὸν τῶν δύο εἶναί φασιν, „sie führen alles auf die Zahlen zurück und behaupten, dafs das Wesen der Linie in der Zweizahl bestehe“. Man vergleiche hierzu Met. III, 5. p. 1002 a 4: „Nun ist aber doch der Körper weniger essentiell als die Fläche, und diese als die Linie, diese als die Monade una der Punkt; denn durch diese wird der Körper bestimmt. Und diese können ohne den Körper bestehen, der Körper aber nicht ohne sie. Darum waren es nur die Vielen

und die Frühern [z. B. die ionischen Naturphilosophen], welche glaubten, dafs der Körper das Essentielle und Seiende sei und alles andere nur dessen Accidentien, so dafs die körperlichen Prinzipien auch die Prinzipien alles Seienden wären. Die Spätern aber und, wie man annahm, jenen an Einsicht Überlegenen [die Pythagoreer und Platon in seiner letzten Zeit] erklärten die Zahlen dafür." Also: weil die Fläche essentieller als der Körper, die Linie als die Fläche, der Punkt als die Linie ist, deshalb erklärten sie für das Prinzip der Körper die Zahlen. Hieraus dürfen wir schliefsen, dafs diejenigen Pythagoreer, welche mit Philolaos den dreidimensionalen Körper aus der Vierzahl konstruierten, dieselben waren, welche die Eins mit dem Punkte, die Zwei mit der Linie, die Drei mit der Fläche und die Vier mit dem stereometrischen Körper identifizierten. Der Grund dafür dürfte weniger darin zu suchen sein, dafs die Linie von zwei Punkten, die Fläche von wenigstens drei Linien, der Körper von wenigstens vier Flächen begrenzt sein mufs, als vielmehr in folgendem. Die Identität des Punktes mit der Einheit bedarf keiner Erklärung. Dieser Punkt wird, wenn er durch ein trennendes Prinzip (das ἄπειρον oder κενόν, wie wir sehen werden) auseinandergetrieben wird, zur Zweiheit und zur Linie; wie diese Diremption des Punktes zur Linie der Zwei, so entspricht die der Linie zur Fläche der Drei, die der Fläche zum Körper der Vier, und somit wäre der Körper, seiner Quantität nach, aus der Vierzahl begriffen. Hieraus erklärt sich die Verherrlichung der Vierzahl als „der Quelle und Wurzel der ewig strömenden Natur" in dem bekannten Schwure der Pythagoreer (die Lesarten im Carmen aureum, in den Placita, den Theologumena und bei Sextus variieren):

> Ναὶ μὰ τὸν ἁμετέρᾳ ψυχᾷ παραδόντα τετρακτύν,
> παγὰν ἀενάου φύσεως ῥίζωμά τ' ἔχουσαν.

„Ich schwöre es bei dem, der unserer Seele die Vierzahl einpflanzte, welche die Quelle der ewig rinnenden Natur und ihre Wurzel befafst."

Wenn weiter neben der Vierzahl (τετρακτύς) die Zehnzahl (δεκάς) als μεγάλα καὶ παντελὴς καὶ παντοεργὸς καὶ θείω καὶ

οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχὰ καὶ ἁγεμών, „grofs, allvollbringend, allwirkend und Anfang und Leiterin des göttlichen, himmlischen und menschlichen Lebens“ (Philolaos bei Stob. I, 8) gefeiert wird, so erklärt sich dies wiederum, neben der dominierenden Stelle, welche die Zehnzahl im dekadischen Zahlensystem einnimmt, daraus, dafs 10 die Summe von 1 + 2 + 3 + 4 ist (vgl. Phot. bibl. p. 712). — Weiter hätte (wenn das Fragment bei Stob. I, 10 und die darauf bezügliche Notiz der Placita II, 6 Glauben verdient) Philolaos schon die fünf Elemente, Erde, Wasser, Luft, Feuer und Äther unterschieden und ihre qualitativen Unterschiede als rein geometrische zu begreifen gesucht, indem er das Körperliche als ein Gewebe aus minimalen, unsichtbar kleinen, mathematischen Polyedern auffafste und dabei aus Kuben die Erde, aus Eikosaedern das Wasser, aus Oktaedern die Luft, aus Pyramiden das Feuer, aus Dodekaedern den (wie ein Lastschiff, eine ὁλκάς, die Weltkugel umschliefsenden) Äther zusammengesetzt sein liefs. — Nachdem es geglückt war, aus der Vierzahl die geometrischen Verhältnisse der Körper und ihre elementare Verschiedenheit abzuleiten, so machte Philolaos (nach Theolog. arithm. VIII, 56) diese Quelle noch weiter nutzbar, indem er aus der Fünfzahl ποιότης und χρῶσις (Qualität und Farbe, die somit gleichsam als eine vierte Dimension aufgefafst werden), aus der Sechszahl die ψύχωσις (Beseelung), aus der Siebenzahl νοῦς, ὑγεία und φῶς (Verstand, Gesundheit und Licht, das letztere wohl metaphorisch zu verstehen), aus der Achtzahl ἔρως, φιλία, μῆτις, ἐπίνοια (Liebe, Freundschaft, Klugheit, Scharfsinn) ableitete. Ob er die Neunzahl und Zehnzahl in ähnlichem Sinne verwertete, ist unbekannt. — Alles dieses ist aber erst πέρας, und ein aus ihm allein bestehendes Universum würde als Gesamtkomplex alles Begrenzenden ohne ein Begrenztes nur einer leeren Hülse vergleichbar sein, und gewissermafsen, da das πέρας als solches keinen Raum erfüllt, sich in einen einzigen Punkt zusammendrängen lassen; es mufs etwas geben, was diesen zur Linie, die Linie zur Fläche, die Fläche zum Körper auseinandertreibt; was dieses ist, darüber gibt deutlich Auskunft Aristoteles, Phys. IV, 6. p. 213 b 23: εἶναι δ᾽ ἔφασαν οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ

οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενὸν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινος τῶν ἐφεξῆς καὶ [τῆς] διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν. „Es gebe aber auch, so behaupten die Pythagoreer, ein Leeres (κενόν), und dieses dringe in das Weltgebäude ein aus dem unbegrenzten Weltodem, aus welchem es auch [mithelfend] das Leere einatme, welches die Naturen auseinandertreibt, gleich als wäre das Leere ein die Kontinuität Trennendes und das Auseinandertreibende. Und dieses mache sich zuerst geltend in den Zahlen, denn das Leere sei es, welches ihre Natur auseinandertreibe.“ — Also, aufserhalb des οὐρανός befindet sich das ἄπειρον (vgl. Arist. Phys. III, 4. p. 203 a 7: καὶ εἶναι τὸ ἔξω τοῦ οὐρανοῦ ἄπειρον), ebenso wie bei Anaximandros, nur dafs es nicht, wie bei diesem, als ein unbestimmter Urstoff, sondern rein negativ als das κενόν, das Leere, das der weltbildenden und weltformenden Zahl Entbehrende aufgefafst wird. Dieses atmet der rein geometrisch gedachte οὐρανός in sich herein, wodurch seine Natur auseinandergetrieben wird (διορίζεται), und zwar so, dafs der Punkt zur Linie, diese zur Fläche, diese zum Körper wird. Mit diesem Augenblicke beginnt erst das Weltleben, und mit ihm die Zeit selbst; so wohl ist es zu verstehen, dafs nach Aristoteles (bei Stob. Ecl. I, 380) aufser πνοή und κενόν auch der χρόνος in die Welt hereingeatmet wird. — Der Anfangspunkt der Weltbildung ist τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν, τὸ ἕν, „das erste Gefüge, das Eine“, welches als Mittelpunkt der Welt gilt. Auf welche Weise sich dieses bildete, war nicht klar gesagt: ὅπως δὲ τὸ πρῶτον ἓν συνέστη ἔχον μέγεθος, ἀπορεῖν ἐοίκασιν, „wie aber das erste, Ausdehnung besitzende Eine sich gebildet habe, darüber scheinen sie keine Auskunft geben zu können“ (Arist. Met. XIII, 6). Aber deutlich sagten die Pythagoreer, dafs τοῦ ἑνὸς συσταθέντος, „nachdem das Eine sich gebildet hatte“, εὐθὺς τὰ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἵλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος, „alsbald die nächsten Teile des ἄπειρον hereingezogen und von dem πέρας umschlossen wurden“ (Arist. Met. XIV, 3. p. 1091 a 15). Dieses ἕν, welches in der Mitte der Weltkugel liegt, ist nun für diese, was für ein Haus der Herd ist, daher es von Philolaos Ἑστία τοῦ παντός, Διὸς οἶκος, Μήτηρ θεῶν,

„der Herd des Universums, die Wohnung des Zeus, die Göttermutter“, genannt und als ein Feuer vorgestellt wird. Um dieses Zentralfeuer schlingen ihren Reigen zehn göttliche Körper, nämlich, von aufsen anzufangen 1) Olympos, der Fixsternhimmel; ob um diesen herum noch eine äufsere Feuerhülle zu denken sei, scheint uns zweifelhaft; 2) 3) 4) 5) 6) die Planeten: Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, auch die beiden letzten ursprünglich jenseits, erst späterhin diesseits der Sonne gedacht, 7) die Sonne, nach einigen Berichterstattern eine kristallartige Scheibe (δίσκος ὑαλοειδής), nach andern jedoch kugelförmig (σφαιροειδής), welche das Licht des gegenüberliegenden Umkreises und wohl auch das des Zentralfeuers wie in einem Hohlspiegel auffängt und auf die Erde zurückstrahlt, 8) der Mond, 9) die Erde, 10) die Gegenerde, um die heilige Zehnzahl voll zu machen, wie Aristoteles meint, vielleicht aber doch aus triftigern Gründen, nämlich um der Erde, die man sich wahrscheinlich viel gewichtiger als die übrigen Planeten dachte, ein an demselben Reifen, wie sie, befestigtes und mit ihr umschwingendes Gegengewicht zu geben, worauf namentlich ihre Bezeichnung als Gegenerde (ἀντίχϑων) hindeutet.* Der Fix-

---

* In dieser Ansicht scheint denn auch der erste Keim der richtigen heliozentrischen Anschauung gelegen zu haben; denn man brauchte nur χϑών und ἀντίχϑων als westliche und östliche Halbkugel zu verbinden und das Zentralfeuer in ihr Inneres zu verlegen, so hatte man die tägliche Rotation der Erde (wenn auch noch nicht ihre jährliche Revolution um die Sonne) gewonnen. Diesen Schritt scheint in der Tat schon Hiketas von Syrakus, ein unmittelbarer oder mittelbarer Schüler des Pythagoras, getan zu haben, indem Cicero nach Theophrast berichtet (Acad. II, 123): *Hicetas Syracusius, ut ait Theophrastus, caelum, solem, lunam, stellas, supera denique omnia stare censet neque praeter terram rem ullam in mundo moveri: quae cum circum axem se summa celeritate convertat et torqueat, eadem effici omnia, quae, si stante terra caelum moveretur.* Der weitere Schritt, neben der täglichen Rotation auch die jährliche Revolution der Erde um die Sonne gelehrt zu haben, wird Plac. II, 24 dem Astronomen Aristarchos von Samos (260 a. C.) als erstem zugeschrieben: Ἀρίσταρχος τὸν ἥλιον ἵστησι μετὰ τῶν ἀπλανῶν, τὴν δὲ γῆν κινεῖ περὶ τὸν ἡλιακὸν κύκλον, „Aristarch rechnet die Sonne unter die Fixsterne, und läfst die Erde um die Sonne laufen“. Vgl. Plut. de facie lunae 6, wo erzählt wird, dafs der Stoiker Kleanthes den Aristarch der Gottlosigkeit beschuldigte, ὡς κινοῦντα τοῦ κόσμου τὴν ἑστίαν, ὅτι τὰ φαινόμενα σώζειν ἀνὴρ ἐπειρᾶτο, μένειν τὸν οὐρανὸν ὑποτιϑέμενος, ἐξελίττεσϑαι δὲ κατὰ λοξοῦ κύκλου τὴν γῆν, ἅμα καὶ περὶ τὸν αὑτῆς ἄξονα δινουμένην, „als einen, der den Herd des Universums erschütterte, weil er die Er-

sternhimmel heifst Ὄλυμπος, von ihm bis zum Monde reicht der Κόσμος, was unterhalb desselben liegt, heifst Οὐρανός. Diese zehn Körper sind zu denken als befestigt an glasartigen Hohlkugeln oder Reifen und drehen sich mit ihnen um das Zentralfeuer. Die Erde ist (wie auch wohl Sonne, Mond und Planeten) eine Kugel. Wir wohnen an der Aufsenseite, daher wir nie weder das Zentralfeuer noch die Gegenerde zu Gesichte bekommen. Die Erde vollendet täglich ihren Umlauf um das Zentralfeuer; wenn wir auf der Seite der Sonne sind, so ist es Tag, im andern Falle Nacht. Der Kreislauf der Sonne, des Mondes und der Planeten mufs viel langsamer gedacht werden. Ob die Pythagoreer die Sonne in einem Jahre, den Mond in einem Monate seinen Umlauf vollenden liefsen und daraus Jahreszeiten und Mondwechsel erklärten, ist unbekannt; fest steht, dafs sie sich die Ebene der Sonnenbahn zu der Erdbahn als schräg stehend dachten. Die Umdrehung des Fixsternhimmels mufs wohl äufserst langsam, vielleicht 10000jährig, gedacht werden, wenn anders Platon seine Theorie von dem grofsen Jahre den Pythagoreern entlehnt hat. Vielleicht fällt mit dieser Zeit die παλιγγενεσία aller Dinge zusammen, welche die Pythagoreer gelehrt haben sollen.*

Sicher bezeugt ist, dafs Pythagoras die Seelenwanderung gelehrt hat, worüber schon Xenophanes spottet in den Versen (Diog. L. VIII, 36):

καί ποτέ μιν στυφελιζομένου σκύλακος παριόντα
φασὶν ἐποικτεῖραι καὶ τόδε φάσθαι ἔπος·
παῦσαι μηδὲ ῥάπιζ', ἐπειὴ φίλου ἀνέρος ἐστί
ψυχὴ τὴν ἔγνων φθεγξαμένης ἀΐων.

---

scheinungen zu erklären versuchte, indem er annahm, dafs der Sternenhimmel ruhe, und die Erde in einem schiefen Kreis um die Sonne sich wälze, während sie zugleich um ihre eigene Achse umgewirbelt werde".

* Eudemus bei Simpl. Phys. 173r: εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις, ὥστε πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ, κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων ὑμῖν καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὁμοίως ἕξει, „wollte man aber den Pythagoreern Glauben schenken, dafs einst dieselben Dinge ziffernmäfsig [d. h. genau wie sie jetzt sind] wieder da sein werden, dann würdet auch ihr wieder ebenso vor mir sitzen und ich würde zu euch reden und dabei dieses Stäbchen in der Hand halten, und ebendasselbe wird von allem andern gelten".

„Auch erzählt man, dafs er einstmals, als er vorüberging, wo ein junger Hund gezüchtigt wurde, Mitleid empfunden und das Wort gesprochen habe: Höre auf, schlage ihn nicht, denn in ihm wohnt die Seele eines mir befreundeten Mannes, ich habe sie sogleich an der Stimme wiedererkannt.“

Philolaos beruft sich für die Lehre, dafs der Leib ein Gefängnis sei, in dem wir zur Strafe weilen, auf die παλαιοὶ θεολόγοι καὶ μάντιες, worunter wahrscheinlich die Orphiker zu verstehen sind (vgl. oben S. 23). Ob im übrigen die Seelenwanderungslehre von den Pythagoreern enger mit ihrer Philosophie verknüpft wurde, scheint zweifelhaft. Noch weniger wahrscheinlich ist dies von einer Meinung, die Aristoteles (de anima I, 2. p. 404 a 16) als pythagoreisch vorträgt, dafs die Sonnenstäubchen (τὰ ἐν τῷ ἀέρι ξύσματα) wandernde Seelen seien.

Auch ihre theologischen Vorstellungen von Gott als dem Hüter des Weltalls und ihre moralischen Lehren, von denen die aus 71 Hexametern bestehenden χρυσᾶ ἔπη (das *carmen aureum*) ein allerdings nicht ursprüngliches Bild geben, stehen aufserhalb ihrer Philosophie.

Eine Einteilung der Lebewesen in Menschen, Tiere und Pflanzen liegt in der Lehre des Philolaos von Hirn, Herz, Nabel und Zeugungsorganen als den vier ἀρχαί des Menschen; „der Kopf ist der Sitz des Geistes (νοῦς), das Herz der der Seele und der Empfindung, der Nabel der der Wurzelung und des Wachsens für das Erst-Entstehende, das Zeugungsorgan der der Befruchtung und Zeugung. Das Hirn bezeichnet das Prinzip des Menschen, das Herz das des Tieres, der Nabel das der Pflanze, das Zeugungsorgan das von allen dreien; denn alles blüht und spriefst empor“.

III. Die Eleaten.

1. Bedeutung der eleatischen Philosophie.

Die neuere Philosophie ist aus der des Mittelalters und im Kampfe gegen die von ihr dem menschlichen Geiste geschmiedeten Fesseln hervorgewachsen. Die Philosophie des Mittelalters beruht wesentlich auf der Gedankenarbeit des Platon und Aristoteles. Platon hinwiederum ist keiner der vorsokratischen Philosophien innerlich so nahe verwandt, steht zu keiner derselben in einem solchen Verhältnis der unmittelbaren und organischen Fortbildung, wie zur eleatischen Philosophie. In ihr betreten wir somit das Urgestein, auf dessen Boden durch Vermittlung von mancherlei zwischenliegenden Schichten wir heute noch stehen, und während die bisher behandelten Ionier und Pythagoreer nur eine nebengeordnete Bedeutung haben, so beginnt mit den Eleaten die durch Platon, Aristoteles und das Mittelalter bis auf die Gegenwart hin sich fortsetzende zentrale Richtung der abendländischen Philosophie. Dies gilt freilich nur von ihren beiden ersten Vertretern, Xenophanes und Parmenides, während in den beiden folgenden, Zenon und Melissos, das eleatische Denken schon auf Abwege gerät, um in der Sophistik des Gorgias vollends im Sande zu verlaufen. Aber auch die Philosophie des Xenophanes kann nur als Vorspiel in Betracht kommen; ihm erscheint das ewige Eine, welches von der eleatischen Philosophie und im Grunde von jeder Philosophie gesucht wird, noch in mythologischer Form als ein den Göttern der Volksreligion übergeordneter, allumfassender, allbeherrschender Gott, der jedoch nicht theistisch, im biblischen Sinne, sondern pantheistisch, wie sich zeigen wird, als die Einheit des Weltganzen zu verstehen ist, deren Erkenntnis hier wie in Indien den Anfang der eigentlichen ernsten Philosophie bedeutet. In diesem Sinne wurde Xenophanes schon oben I,1 S. 103 fg. charakterisiert. Es wird sich schwer bestimmen lassen, inwieweit der eine Gott des Xenophanes schon im Geiste dieses Dichterphilosophen blofs die mythische Hülle des ihn erfüllenden Ein-

heitsgedankens ist. Jedenfalls treten an diesem Gott schon zwei Eigenschaften hervor, seine Einheit und seine Unwandelbarkeit, welche weiterhin die Grundbestimmungen des von aller Philosophie gesuchten ewigen Einen geworden und geblieben sind.

Hoch erhebt sich über Xenophanes in der Fortbildung seiner Gedanken Parmenides von Elea. Er streift dem Gotte seines Vorgängers die personifizierende mythische Hülle ab; ihm ist er nicht mehr θεός, sondern das Seiende, τὸ ὄν. Das Seiende ist, τὸ ὂν ἔστιν, in diesem Satze liegt seine ganze Philosophie beschlossen, und aus ihm leitet er die schon bei Xenophanes auftretenden Grundbestimmungen der Einheit und Unwandelbarkeit des Seienden ab, die erstere aus der Analysis des Subjektes, die letztere aus der des Prädikates jenes scheinbar tautologischen und als selbstverständlich von jedem zugestandenen Satzes, von welchem Parmenides ausgeht in den vielfach mifsverstandenen, endlich aber auch von philologischer Seite richtig gedeuteten Worten

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι,

„dieses mufs man bekennen und erkennen, dafs das Seiende ist".

Das Seiende! Kann es aufser ihm noch etwas geben? ein solches würde nicht das Seiende und somit ein Nichtseiendes sein; so dürfte Parmenides aus dem Subjekte seines Satzes die Einheit des Seienden gefolgert haben. Diese Folgerung setzt voraus, dafs das Seiende nur das Seiende ohne jede andere Bestimmung ist, denn nur dann besteht sie zurecht. Und was sagt das Prädikat unseres Satzes von diesem Seienden aus? Es sagt nicht von ihm, es wird, es entsteht, es vergeht, sondern es ist, ἔστιν, und dieses Wort gilt in vollem Sinne nur von dem, was heute ist wie es gestern war und morgen und in alle Ewigkeit sein wird, wie es heute ist; so ergibt sich für Parmenides die Unwandelbarkeit seines Seienden. Nachdem er so, nur dem Begriff des Seienden nachhängend und der Welt den Rücken kehrend, mit unvergleichlicher Energie der Abstraktion die Einheit und Unwandelbarkeit als Bestimmungen dessen gefunden hat, was im wahren

und vollen Sinne ein Seiendes genannt zu werden verdient, vergleicht er seine Vorstellung von dem Seienden mit der ihn umgebenden Natur und findet, dafs sie seine Aussage nicht bestätigt. Sein Seiendes war eine Einheit, die Natur zeigte ihm eine Vielheit von Erscheinungen; sein Seiendes war unwandelbar, die Natur zeigte ihm einen fortwährenden Wechsel; und hier war Parmenides grofs und kühn genug, sich zu sagen: Wenn die Natur nicht bestätigt, was ich durch klares, folgerechtes Denken erkannt habe, so hat die Natur eben Unrecht, und Vielheit und Werden, die sie mir durch Auge und Ohr vorträgt, sind eine blofse Täuschung. Durch diesen Gedanken wurde Parmenides der erste Metaphysiker des Abendlandes. Das eigentliche Motiv seiner Lehre aber war, dafs ihm das Seiende, welches wir in uns tragen, mehr galt als das Seiende, welches sich um uns her in der Sinnenwelt ausbreitet.

Der Gedanke des Parmenides wurde von seinem Zeitalter bis auf Platon hin nicht verstanden, oder, was schlimmer ist, mifsverstanden. Ein Typus dieses Mifsverstehens ist Zenon. Er glaubte in aller Treue, seinem Lehrer zu Hilfe zu kommen. Hatte dieser erklärt, dafs das Seiende eines und unwandelbar sei, so unternahm es Zenon zu beweisen, dafs Vielheit und Werden ein blofser Schein seien. Aber sein Unglück war, dafs er physisch verstand, was nur metaphysisch gemeint war und gemeint sein konnte, und nun durch allerlei Paralogismen ganz treuherzig zu beweisen suchte, dafs es in der uns umgebenden Aufsenwelt weder Vielheit noch Bewegung gebe, als wenn Parmenides nicht ebensogut wie Zenon und jeder andere erkannt und anerkannt hätte, dafs in Elea eine Vielheit von Menschen sich auf der Strafse hin und her bewegten — als wenn nicht der grofse Sinn seiner Lehre gewesen wäre, dafs diese vielheitliche und wandelbare Welt eine blofse Scheinwelt sei, welche uns das wahre, nur in unserm Innern zu findende Sein verdeckte.

Einem ähnlichen Irrtume verfielen alle Philosophen des folgenden Jahrhunderts, Empedokles, Anaxagoras und Demokritos, bis Platon kam, der erste, welcher den Gedanken des Parmenides in seiner vollen Tiefe erfafste und zu einem Systeme

der Metaphysik fortbildete, welches, von seinen leicht zu hebenden Mängeln abgesehen, noch bis auf den heutigen Tag zu Rechte besteht.

2. Quellen der eleatischen Philosophie.

Unsere Kenntnis der eleatischen Philosophie beruht wesentlich auf einer Anzahl von Fragmenten und Notizen, die bei Simplicius, Sextus Empiricus, Clemens Alexandrinus u. a. erhalten sind, während Platon, namentlich im Sophista und Parmenides, eleatische Gedanken in freierer Weise verarbeitet und fortbildet, Aristoteles in seinen Mitteilungen über dieselben spärlich ist. Sehr wertvoll würde, wenn sie echt und zuverlässig wäre, eine Studie sein, die im Corpus der aristotelischen Schriften sich vorfindet und unter dem Titel *De Xenophane, Zenone, Gorgia* drei Abhandlungen von je zwei Kapiteln enthält, deren erstes (cap. 1. 3. 5) eine Darstellung der Lehre des nur in der Überschrift Genannten, und deren zweites (cap. 2. 4. 6) eine darauf bezügliche Kritik enthält. Der erste Blick zeigt, dafs die Überschrift in dieser Form unrichtig ist, und in der Tat hat der beste Codex die Fassung: de Zenone, Xenophane, Gorgia. Der dritte Abschnitt handelt sicher von Gorgias; aber auch beim ersten kann es wohl keinem Zweifel unterliegen, dafs er nicht von Zenon, sondern von Melissos handelt (auf welchen im Eingang von cap. 4 zurückgewiesen wird). Was endlich den zweiten Abschnitt betrifft, so ist zwar anzunehmen, dafs er sich auf Xenophanes bezieht, jedoch in einer Weise, deren Urkundlichkeit sehr fraglich ist. Zwar erkennen wir in den Gedanken, dafs Gott 1. ἀΐδιος, 2. εἷς, 3. ὅμοιος, 4. σφαιροειδής, 5. οὔτε ἄπειρος οὔτε πεπερασμένος, 6. οὔτε ἠρεμῶν οὔτε κινούμενος sei, die Anschauungen des Xenophanes wieder, jedoch in einer Erweiterung, welche dem Zeugnis des Aristoteles, dafs Xenophanes „sich nicht bestimmt ausgedrückt habe“ (οὐδὲν διεσαφήνισε), widerspricht. Was endlich die Beweisführung dieser Sätze betrifft, so geschieht sie mit einer dialektischen Spitzigkeit, wie wir sie wohl spätern Eleaten, nicht aber dem Xenophanes zutrauen können. Unmöglich hätte sich Parmenides so unbeholfen ausdrücken können, wenn dieselben Fragen von seinem Vorgänger schon

mit dieser dialektischen Schulfertigkeit behandelt worden wären. Unter diesen Umständen kann die vorliegende Schrift weder dem Aristoteles noch dem Theophrast zugeschrieben, sondern nur als Studie eines spätern Peripatetikers betrachtet werden, der dem Xenophanes die Waffen einer viel entwickeltern Zeit lieh, mag nun die Ausführung vom Autor selbst oder von einer ihm vorliegenden Arbeit aus der eleatischen Schule herrühren. Allerdings excerpiert Simplicius Phys. fol. 6ʳ unsere Schrift in einem Zusammenhang, welcher ihn Theophrast für ihren Verfasser halten zu lassen scheint, aber genauer betrachtet scheinen nur die ersten Worte des Simplicius aus Theophrast, das Folgende zur Ergänzung aus unserer Schrift entnommen zu sein. Wir können daher in ihr eine urkundliche Darstellung der Lehre des Xenophanes nicht erkennen und ihr in allem, worin sie nicht durch andere Zeugnisse unterstützt wird, eine Beweiskraft nicht beimessen.

3. Xenophanes.

Xenophanes aus Kolophon blühte um Ol. 60 = 540 a. C., womit es zusammenstimmt, dafs er den Pythagoras kennt (oben S. 64), von Heraklit aber (als πολυμαθής) erwähnt wird (unten S. 95), somit der Zeit nach zwischen beide fällt. Er soll (nach Diog. Laert.) aus seinem Vaterlande vertrieben worden (ἐκπεσών) und dann, seine eigenen Gedichte als Rhapsode vortragend, in Griechenland umhergezogen sein. In einem Fragmente läfst er sich fragen:

τίς πόθεν εἶς ἀνδρῶν; πόσα τοι ἔτη ἐστί, φέριστε;
πηλίκος ἦσθ' ὅθ' ὁ Μῆδος ἀφίκετο;

„wer und woher in der Welt bist du? wieviel Jahre zählst du, o Bester, und wie alt warst du als der Meder kam?“

In einem andern sagt er:

ἤδη δ' ἑπτά τ' ἔασι καὶ ἑξήκοντ' ἐνιαυτοί
βληστρίζοντες ἐμὴν φροντίδ' ἀν' Ἑλλάδα γῆν·
ἐκ γενετῆς δὲ τότ' ἦσαν ἐείκοσι πέντε τε πρὸς τοῖς,
εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως,

„nun sind es schon siebenundsechzig Jahre, dafs ich mich und meine Not durch die hellenischen Lande schleppe;

von meiner Geburt an aber waren damals fünfundzwanzig Jahre verstrichen, wenn anders ich in der Lage bin, wahrhaft darüber zu berichten".

Es liegt sehr nahe (wiewohl die Fragmente aus verschiedenen Gedichten stammen) beides zu kombinieren, das „damals" (τότε) auf seine Auswanderung aus der Heimat zu beziehen und diese mit der persischen Eroberung (bald nach 546 a. C.) in ursächlichen Zusammenhang zu bringen. Dafs Xenophanes in der Perserherrschaft eine „abscheuliche Tyrannei" (στυγερὴ τυραννίη) sah, bezeugt ein anderes Fragment (fr. 3); möglich, dafs er sich bei der persischen Regierung mifsliebig gemacht hatte, möglich auch, dafs er wegen seiner Opposition gegen die Volksreligion von den Kolophoniern vertrieben wurde. Als fahrender Sänger zog er, in grofser Armut, umher, soll sich in Zankle (Messina), Catana und namentlich auch in dem 543 von flüchtenden Phokäern gegründeten Elea aufgehalten haben, dessen Gründung er angeblich in 2000 Hexametern besang, und dessen Spuren heutzutage kaum noch aufzufinden sind.* Er verfafste aufser lyrischen Gedichten, von denen sich einige schöne Proben erhalten haben, ein philosophisches Lehrgedicht, von Spätern περὶ φύσεως genannt, von dem wir zwar nur einige Verse besitzen, doch so viel, um über die Hauptpunkte seiner Lehre ein klares Bild zu gewinnen. Dieser Hauptpunkte sind vier; bei Darstellung der drei ersten können wir an eigene Worte des Xenophanes, bei dem vierten an das Zeugnis des Aristoteles und Theophrast anknüpfen.

1. Polemik gegen den Volksglauben. Wir sprachen oben (S. 17 fg.) von der Vermenschlichung, welche die alten Naturgötter der Griechen durch die Poesie des homerischen Zeitalters erfahren hatten und von dem Bestreben der Lyriker, durch Betonung der Allmacht des Zeus eine durch das moralische Gefühl geforderte, monistische Auffassung der Gottheit zu gewinnen. Dasselbe strebt Xenophanes an, nur dafs er nicht durch Umdeutung, sondern durch eine scharfe Polemik

---

* Über einen Besuch, den ich 1899 der Stätte des alten Elea abstattete, vgl. meinen Aufsatz „Eine verschollene Stadt" in Westermanns Monatsheften, Oktoberheft. 1906.

gegen die Volksreligion sich den Weg zum Monismus bahnt. „Alles", so sagt er, „haben Homer und Hesiod den Göttern angedichtet, was bei den Menschen für Schimpf und Schande gilt, stehlen, buhlen und einander betrügen",

πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ' Ἡσίοδός τε,
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνείδεα καὶ ψόγος ἐστίν,
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Und auch das sei nicht zu billigen, dafs man sie in menschlicher Weise vorstelle. Der Äthiope denke sich seine Götter schwarz und plattnasig, der Thraker blond und blauäugig, ja, wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, so würden die Pferde ihre Götter als Pferde, die Ochsen die ihrigen als Ochsen abbilden.

2. Einheit und Unwandelbarkeit Gottes. Ohne im übrigen das Dasein von Volksgöttern zu leugnen, beseitigt Xenophanes ihre Bedeutung, indem er ein einziges göttliches Prinzip über allen Göttern und Menschen annimmt*:

εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος,
οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα,

„nur einen Gott gibt es, welcher, über alle Götter und Menschen erhaben, weder an Gestalt den Sterblichen ähnlich ist noch an Denken".

Neben der Einheit ist die zweite Hauptbestimmung der Gottheit ihre Unwandelbarkeit:

αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει κινούμενον οὐδέν,
οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ,

„immer verharrt es (er) in demselben Zustande und es geziemt ihm nicht, bald hierhin, bald dorthin sich zu begeben".

Ist das bei Simplicius in cod. D und E überlieferte κινούμενον (E[a] und F haben κινούμενος) richtig, so hätte schon Xenophanes

---

* Bemerkenswert ist, dafs er es, im Gegensatze zu Solon und andern, nirgendwo Zeus nennt.

seine Gottheit gelegentlich als Neutrum gefaſst, somit, wie bald darauf Parmenides, ihr die Persönlichkeit abgesprochen (vielleicht hatte schon Anaximandros die Bezeichnung τὸ θεῖον gebraucht).

3. Intelligenz Gottes. Verhängnisvoll für die Philosophie aber sollte es werden, daſs Xenophanes seiner Gottheit, von der er doch alle Ähnlichkeit mit dem menschlichen Wesen fernzuhalten bemüht war, gleichwohl eine Bestimmung belieſs, die uns doch auch nur als eine dem Menschen eigene organische Funktion bekannt ist, indem er ihm als charakteristische Eigenschaft die Intelligenz beilegte. Nach ihm ist Gott „ganz Auge, ganz Ohr, ganz Verstand“:

οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει,

und regiert alles mühelos durch seines Geistes Einsicht:

ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

Wir werden sehen, wie hierin der erste Keim eines Hauptgebrechens der ganzen abendländischen Metaphysik gelegt war, welches mit der Zeit durch Parmenides und Anaxagoras, durch Platon und Aristoteles groſsgezogen, das ganze Mittelalter beherrschte, von Cartesius bis zu einer unhaltbaren Konsequenz durchgebildet und von Kant und Schopenhauer siegreich bekämpft wurde, wiewohl es in seinen Nachwehen bis auf den heutigen Tag noch nicht völlig überwunden ist.

4. Gott und Welt. Trotz der ihm belassenen Intelligenz ist aber dieser Gott keine eigentliche Person mehr; sondern was Xenophanes in Anlehnung an die Religion als den „einen Gott“ schildert, das war, nach der übereinstimmenden Auffassung seiner Lehre durch Platon und Aristoteles (denen sein Gedicht noch in extenso vorlag) die Einheit des Weltganzen: εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν, „er blickte auf das ganze Universum hin und bezeichnete die Einheit, die er in ihm wahrnahm, als den einen Gott“, wie Aristoteles (Met. I, 5. p. 986 b 24) sagt. In demselben Sinne läſst der Sillograph Timon (um 280 a. C.) den Xenophanes sagen: ὅππῃ γὰρ ἐμὸν νόον εἰρύσαιμι, εἰς ἓν ταὐτό τε πᾶν ἀνελύετο, „wohin auch immer ich meinen Blick richtete,

da löste sich mir alles in eines und dasselbe auf“ (bei Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, 224). Die kürzeste Zusammenfassung dieses xenophaneischen Credo liegt in dem berühmten ἓν καὶ πᾶν, welches weder ein grammatisches Unding noch unbelegbar ist (wie wohl behauptet wurde), sondern bezeugt wird durch Theophrast, wenn Simplicius (ad phys. 22,26 D) von ihm berichtet: ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν . . . Ξενοφάνην . . . ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος, „Theophrast sagt, Xenophanes nehme an, dafs das Seiende eines und alles sei“, wobei ἓν καὶ πᾶν zwei Prädikate sind, die von dem ὂν als Subjekt ausgesagt werden. Nach dem allem ist die Frage, ob Xenophanes Theist oder Pantheist gewesen sei, wohl dahin zu beantworten, dafs er als Prinzip die eine das Weltganze durchwaltende Kraft vor Augen hatte, welche er dann aber auch wieder als eine Intelligenz und in dichterischer Weise als einen persönlichen, über alle andern Götter erhabenen Gott dachte. Das Schwanken zwischen persönlicher und unpersönlicher Fassung scheint eben das Charakteristische für den Standpunkt des Xenophanes zu sein; in der Beseitigung desselben aber liegt eines der gröfsten Verdienste des Parmenides.

Die physikalischen Anschauungen des Xenophanes, dafs die Erde nach unten, der Luftraum nach oben ins Unendliche sich erstrecke, dafs das Weltganze gleichwohl kugelförmig zu denken sei, dafs alles aus Erde und Wasser entstanden sei und in sie sich wieder auflöse, — scheinen als gelegentliche, halb poetische Anschauungen betrachtet werden zu müssen, die unter sich nicht völlig zusammenstimmen, jedenfalls für seine philosophische Lehre keine besondere Bedeutung haben.

Ehe wir zur Fortbildung der Lehre des Xenophanes durch Parmenides, Zenon und Melissos übergehen, wollen wir die Hauptgedanken dieser vier Vertreter der eleatischen Schule in einem Schema gegenüberstellen, welches den innern Zusammenhang ihrer Lehren zeigt und zugleich eine willkommene Stütze sein wird, um das leicht sich verwischende Bild der eleatischen Philosophie im Gedächtnisse festzuhalten.

Xenophanes	Parmenides	Zenon	Melissos
1. Polemik gegen die Volksreligion (πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν etc.)	Das Seiende ist (τὸ ὄν ἔστιν)	Das Seiende empirisch verstanden.	Das Seiende ist 1) ewig, folglich 2) unendlich, folglich
2. a. Einheit Gottes (εἷς θεὸς etc.) b. Unwandelbarkeit Gottes (αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ μίμνει etc.)	Einheit des Seienden (ὁμοῦ πᾶν, ἕν ξυνεχές) Unwandelbarkeit des Seienden (τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται)	Keine Vielheit Keine Bewegung	3) eines, folglich 4) unwandelbar
3. Geistigkeit Gottes (οὖλος ὁρᾷ etc.)	Geistigkeit des Seienden (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν etc.)		
4. Gott = Weltganzes (ἓν καὶ πᾶν)	φῶς und νύξ als Elemente der Welt, dem ὄν und μὴ ὄν entsprechend		

4. Parmenides.

Parmenides aus Elea, von vornehmer Familie, wurde durch den Umgang mit Pythagoreern für die Philosophie gewonnen, während er sich in seinen Anschauungen, wie der Augenschein zeigt, an die Lehren des Xenophanes anschlofs, so jedoch, dafs er dieselben in einer für den ganzen weitern Verlauf der abendländischen Metaphysik vorbildlichen Weise fortentwickelte. Er soll den Eleaten die Gesetze verfafst haben, wie er denn im ganzen Altertum auch als Persönlichkeit hoch angesehen ist; das parmenideische Leben (Παρμενίδειος βίος) war in ähnlicher Weise sprichwörtlich wie das pythagoreische, und Platon redet von ihm als dem „grofsen Parmenides", bezeichnet ihn als „Ehrfurcht und Scheu einflöfsend" (αἰδοῖός τε ἅμα δεινός τε) und schreibt ihm eine „ganz gewaltige Tiefe" (βάθος τι παντάπασι γενναῖον) zu (Sophist. 237 A und Theaet. 183 E). Er blühte um Ol. 69 = 504—501; der im platonischen

Theaetet und Parmenides berichteten Zusammenkunft des 65jährigen Parmenides und des 40jährigen Zenon mit dem jungen Sokrates, welche bei Platon dem Reiz, seine beiden gröfsten Lehrer zu konfrontieren, ihre Entstehung zu verdanken scheint, stehen zu grofse chronologische Schwierigkeiten entgegen, als dafs wir sie für historisch halten könnten.

Von dem Lehrgedichte des Parmenides sind bei verschiedenen spätern Autoren 19 Fragmente in zusammen 163 Hexametern (die Versbruchstücke für voll gerechnet) erhalten, von denen 113 aus dem ersten metaphysischen Teile des Gedichtes herrühren, 50 (unter ihnen sechs nur in lateinischer Übersetzung) die Physik des Parmenides betreffen. Jener erste metaphysische und für uns bei weitem wichtigste Teil des Gedichtes liegt in acht Bruchstücken vor, von denen das erste und achte (nach der Anordnung bei Diels) und nächst ihnen das vierte und sechste die wichtigsten sind, während die übrigen nur aus wenigen Versen bestehen und nichts wesentlich Neues enthalten. Unsere Vermutung, dafs dieser erste Teil nicht viel mehr als das noch heute Vorliegende enthalten haben dürfte, gründet sich teils auf den Umstand, dafs es immer wieder dieselben Verse sind, welche mitunter sechsmal und öfter von Spätern zitiert werden, teils auch darauf, dafs schon in den erhaltenen Fragmenten Parmenides sich vielfach wiederholt, somit wohl überhaupt nicht viel mehr in diesem Teile mitzuteilen wufste als den einen grofsen Gedanken von der Einheit und Unwandelbarkeit des Seienden, den er unaufhörlich variiert und auf den er ohne strenge Anordnung des Stoffes immer wieder zurückkommt, wie er denn selbst sagt, fr. 3: „Es ist mir einerlei, von wo ich ausgehe, denn auf ebendasselbe werde ich immer wieder zurückkommen.“ Wir wollen versuchen, die Gedanken, in welchen Parmenides sein grofses Thema in mannigfaltiger Weise entwickelt, systematisch zu ordnen, und werden dabei den ersten metaphysischen Teil des Gedichtes, soweit er erhalten ist, als ein kostbares Vermächtnis in möglichst wortgetreuer, von den Vorgängern mehrfach abweichender Übersetzung mitteilen.

Den farbenprächtigen Eingang des Gedichtes bildet eine (an die *Divina Commedia* erinnernde) Vision, deren allegorische

Bedeutung leicht zu durchschauen ist. Der Dichter schildert zunächst, wie ihn ein Wagen, von heliadischen Jungfrauen gelenkt, aus dem Bereiche der Nacht (des Nichtwissens) in den des Tages (der metaphysischen Erkenntnis) führt. Zwischen beiden ist ein Tor, dessen Schlüssel die Δίκη bewahrt; d. h. nur durch Gerechtigkeit geht der Weg zur Wahrheit. Jenseits empfängt ihn die Göttin (δαίμων) der Wahrheit und offenbart ihm die beiden Teile seines Gedichtes, deren erster die philosophische Wahrheit enthüllt, und deren zweiter die irrigen Meinungen der Menschen darlegt. Die Göttin warnt den Dichter davor, den Wahrnehmungen des Auges und des Ohres zu trauen, und fordert ihn auf, durch vernünftiges Denken (λόγος, νοῦς) die vielumstrittene Wahrheit zu erkennen. Fr. 1 (bei Sext. Emp. adv. math. VII, 111):

„Die Rosse, welche mich fahren, geleiteten mich, wohin „nur immer mein Wünschen sich erstreckte; denn ihre Fahrt „brachte mich bis zu dem vielberühmten Wege der Gottheit, „welche selbst (lies αὐτή) dann weiter über alles hin den sie „verstehenden Mann leitet. Auf diesem Wege wurde ich ge„führt; denn auf ihm führten mich die klugen Rosse, welche „meinen Wagen zogen, den Weg aber wiesen die Jungfrauen."

„Glühend in ihrer Nabe liefs die Wagenachse den schrillen „Ton einer Pfeife hören, da sie von den umwirbelnden Rädern „auf beiden Seiten bedrängt wurde; denn eilig waren die Sonnen„jungfrauen, die Behausungen der Nacht hinter sich zu lassen „und mich zum Lichte emporzuführen, indes sie die Schleier „zurückschoben, welche ihr Antlitz verhüllten."

„Dort ist es, wo die Tore sind, welche die Pfade der „Nacht und des Tages [im wahren, nicht in dem von Homer, „Od. X, 86 gemeinten Sinne] trennen. Überbalken und stei„nerne Schwelle umfassen sie, und ihre Höhlung wird aus„gefüllt durch die mächtigen Türflügel. Ihre Schlüssel aber, „die wechselnden [schliefsenden und öffnenden], bewahrte die „allvergeltende Dike."

„Ihr sprachen mit schmeichelnden Worten die Jungfrauen „zu und überredeten sie eindringlich, den vom Zapfen ge„haltenen Riegel eiligst von den Toren wegzuschieben. Da „sprangen die Tore auf und eröffneten die gähnende Kluft

„der Türflügel, indem sie nach links und rechts (ἀμοιβαδόν) „ihre eisernen, durch Nägel und Beschläge befestigten Zapfen „in den Pfannen drehten. Und dorthin, in gerader Richtung „durch die Tore hindurch, lenkten die Jungfrauen auf dem „Fahrwege Rosse und Wagen.“

„Und die Göttin nahm mich huldvoll auf, erfafste meine „rechte Hand, redete mich an und sprach das Wort: O Jüng- „ling, der du dich zu unsterblichen Wagenlenkerinnen gesellt „hast, und durch die Rosse, die dich fahren, zu unserm Wohn- „sitz gelangt bist, freue dich, denn es ist kein übles Geschick, „das dich auf diesen Weg geführt hat — denn wahrlich ab- „seits liegt er von den menschenbetretenen Pfaden —, sondern „Recht und Gerechtigkeit.“

„Du sollst aber alles erfahren, sowohl das unerschütter- „liche Herz der leicht überzeugenden Wahrheit als auch die „Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Glaubwürdig- „keit innewohnt. Immerhin sollst du auch diese kennen „lernen; denn in scheinartiger Weise (δοκίμως) mufs das „Scheinartige erkennen (statt εἶναι am besten wohl γνῶναι zu „lesen), wer alles in allem durchforschen will.“

„Du aber halte deinen Sinn von diesem Wege der For- „schung fern, und nicht möge dich die vielgepflogene Gewohn- „heit dazu verleiten, das blöde Auge hin und her gehen zu „lassen und das schallerfüllte Ohr und die Zunge [als Ge- „schmacksorgan]. Sondern prüfe durch dein Denken die viel- „umstrittene Widerlegung [des Scheines], wie ich sie darlegen „werde. Denn allein übrig bleibt die Darlegung (μῦθος) des „Weges [dafs das Seiende ist].“

1. Das Seiende ist. Was bei Xenophanes noch in halbmythischer Weise als θεός erscheint, das nennt Parmenides τὸ ὄν, das Seiende, und schärft wiederholt den Satz ein, dafs das Seiende ist, dafs das Nichtseiende nicht ist und weder gedacht noch ausgesprochen werden kann. Es gibt, wie fr. 4 sagt, zwei Wege der Forschung:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

d. h. „das Seiende ist, und es ist nicht möglich, dafs dasselbe nicht sei“; dieses ist der Weg der Wahrheit. Der andere Weg:

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,

„dafs das Seiende nicht ist (bevor es entsteht), und dafs es notwendig ist, dafs es nicht sei (damit es entstehen könne)“; dieses ist der Irrweg, denn ein Nichtseiendes läfst sich nicht denken, ja nicht einmal sagen, fr. 4: „Wohlan, so will ich es „dir verkündigen, du aber vernimm es und bewahre es, wenn „ich dir sage, welche Wege der Forschung allein zu ersehen „sind; der eine Weg ist, dafs das Seiende ist, und dafs es „nicht möglich sei, dafs es nicht ist, dies ist der Weg der „Überzeugung, denn auf ihm gibt die Wahrheit das Geleite; „der andere Weg ist: dafs das Seiende nicht ist, und dafs es „notwendig sei, dafs es nicht ist, von diesem Pfade sage ich „dir, dafs er ganz und gar nicht überzeugend ist; denn das „Nichtseiende kannst du weder erkennen, denn es ist unerreich- „bar (ἐφικτόν mit Proklus), noch kannst du es mit Worten „sagen.“ Für Parmenides ist somit die Sphäre des Denkbaren nicht weiter als die des (nicht empirisch, sondern metaphysisch) Seienden; beide Sphären decken sich, sind identisch: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, „denn Denken und Sein sind dasselbe“, wie fr. 5 sagt, welches metrisch wie dem Sinne nach sich an fr. 4 anschliefst. Wie sehr übrigens das ganze Denken des Parmenides von der Bestreitung eines Nichtseienden beherrscht wurde, zeigt am deutlichsten Platon, Soph. 237 A, wo der eleatische Gastfreund sagt: „Der grofse Parmenides hat uns in unserer Jugend als Anfang und Ende die Lehre gepredigt und in mündlicher Rede wie auch in Versen eingeschärft:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῇς εἶναι μὴ ἐόντα,
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα,

„nun und nimmer lafs dich verleiten, zu glauben, dafs es ein Nichtseiendes gebe, sondern halte deinen Sinn von diesem Wege der Forschung fern“.

Einen zweifachen Irrweg unterscheidet Parmenides in dem merkwürdigen Fragment 6 (bei Simplicius ad Phys. 117,2 und 86,27):

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστι· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἴργω,

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
πλάζονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

„Dieses mufs man bekennen und erkennen, dafs das Seiende ist; denn es ist die Wahrheit, dafs das Seiende ist, und dafs das Nichtseiende sei, ist nicht die Wahrheit; das mögest du wohl beherzigen! Dies ist der eine Forschungsweg, vor dem ich dich warne; ferner auch vor dem, auf welchem die unwissenden Sterblichen doppelköpfig umherschwanken; denn die Ratlosigkeit steuert in ihrer Brust das schwankende Schiff ihres Geistes, sie aber werden dahingerissen als taub und blind zugleich, als gaffend, ein kritikloses Gesindel, denen das Sein und das Nichtsein für dasselbe gilt und wiederum nicht für dasselbe, aber bei ihnen allen ist die Fahrt rückläufig."

Dem Dichter schwebt das Bild einer Ausfahrt zur See vor. Bei den gewöhnlichen, unwissenden Menschen ist der νοῦς ein Schiff, welches hin und her schwankt (πλακτόν), weil die Ratlosigkeit das Steuerruder führt (ἰθύνει), so dafs sie planlos dahingerissen (φοροῦνται) und von der Strömung wieder an das Ufer zurückgeworfen werden (ihr κέλευθος ist παλίντροπος). Ganz anders würden die letzten Worte zu übersetzen sein, wenn in ihnen, wie viele wollen, eine Polemik gegen Heraklits ἐναντιοτροπή zu sehen wäre, vermöge deren das Feuer auf der ὁδὸς κάτω zu Wasser und Erde, und wiederum die Erde auf der ὁδὸς ἄνω zu Wasser und Feuer wird, vermöge eines Doppelprozesses, dessen beide Richtungen in allen Naturerscheinungen vorliegen und sich durchkreuzen (ὁδὸς ἄνω κάτω μίη). Hätte Parmenides den Heraklit gekannt, was, wie Zeller ausführt, aus chronologischen Gründen nicht wahrscheinlich ist, so würde die Stelle dessen Lehre vom Werden ganz allgemein bekämpfen, und Parmenides würde bei seiner ablehnenden, negativen Haltung, die er einer solchen Lehre gegenüber einnehmen mufste, wohl kaum Veranlassung nehmen,

in den Worten πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος einen einzelnen Punkt dieser Lehre erläuternd hervorzuheben, ohne dafs eine verwerfende Bemerkung nachfolgte. Auch liegt es viel näher, das πάντων auf die vorher erwähnten Irrenden als auf die Dinge zu beziehen. Das Bild von einer vergeblich versuchten Ausfahrt zur See erklärt die Stelle vollkommen und die letzten Worte fügen sich dem Bilde zu genau ein, als dafs wir sie von ihm ausschliefsen dürften.

Aber Parmenides warnt in der angeführten Stelle vor zwei verschiedenen Irrwegen derer, welche das Nichtseiende für seiend halten; welche sind diese? Der eine könnte sich auf das Werden als einen Übergang vom Nichtsein zum Sein, und umgekehrt, beziehen, der andere auf die Relativität alles Seienden, vermöge deren jeder Begriff in bezug auf sich selbst ein Seiendes, in bezug auf jeden andern Begriff ein Nichtseiendes ist. Welchen dieser beiden Irrwege Parmenides im ersten und im zweiten Falle vor Augen hat, läfst sich nicht wohl mit Sicherheit bestimmen, da die allein eine Charakteristik enthaltenden Worte: „denen das Sein und das Nichtsein für dasselbe gilt und wiederum nicht für dasselbe“ sich mit gleichem Rechte auf das Werden wie auf die Relativität alles Seins beziehen lassen.

2. Einheit und Unwandelbarkeit des Seienden. Zwei Grundbestimmungen sind es, welche Parmenides in Fortentwicklung des xenophaneischen Gedankens seinem Seienden beilegt, und auf die er immer wieder zurückkommt: erstens, dafs es eines, und zweitens, dafs es unwandelbar sei. a) Einheit des Seienden. Es ist vollständig (οὖλον), einzig in seiner Art (μουνογενές), ohne Anfang und Ende (ἄναρχον, ἄπαυστον, ἀτέλεστον); man kann nicht sagen: „es war oder es wird sein, sondern es ist jetzt (d. h. in jedem Augenblicke) alles mit einem Male, eine kontinuierliche Einheit“ (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἕν, συνεχές). Dieser Begriff von der Einheit des Seienden widerspricht der Wahrnehmung, welche uns eine Vielheit von Dingen zeigt. Aber schon in fr. 1 warnt der Philosoph davor (oben S. 78), den Augen und Ohren zu trauen, und fordert dazu auf, durch das Denken (λόγῳ) die Streitfrage zu entscheiden, und in einem andern Fragment

erklärt er, dafs die nicht in dem gegenwärtigen Sinnenschein vorliegende Wahrheit von der Einheit und Kontinuität des Seienden sich doch durch den Geist (νόῳ) mit Sicherheit erkennen lasse, fr. 2:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον,

„sieh aber, wie auch das nicht vor Augen Liegende doch für den Geist ein unmittelbar Gegenwärtiges ist; denn du kannst doch nicht das Seiende von sich selbst so abschneiden, dafs es nicht an sich festhielte, weder so, dafs es allüberallhin über die Welt zerstreut, noch so, dafs es ein Zusammengesetztes wäre“.

Ob im übrigen Parmenides schon mit voller Schärfe aus dem blofsen Begriffe des Seienden seine Einheit deduziert habe, hängt davon ab, ob Theophrast bei Simpl. Phys. 115,11 treu den Gedanken des Parmenides wiedergibt in dem als parmenideisch von ihm referierten Syllogismus:

τὸ παρὰ τὸ ὂν οὐκ ὄν·
τὸ οὐκ ὂν οὐδέν·
———
ἓν ἄρα τὸ ὄν,

„was aufserhalb des Seienden liegt, ist ein Nichtseiendes; — das Nichtseiende ist nichts; — folglich ist das Seiende Eines“.

Zweifelhaft bleibt auch, ob wir schon dem Parmenides den Gedanken des „eleatischen Gastfreundes“ zuschreiben dürfen, welcher (Platon, Sophist. 243 D fg.) argumentiert etwa wie folgt: „Gesetzt, es gäbe zwei Seiende, z. B. das Warme und das Kalte, so würden beide nebst den in ihnen verwirklichten Seienden doch nicht drei ausmachen, auch nicht zwei, da dann das eine seiend, das andere nichtseiend sein würde, sondern nur eines.“ Jedenfalls würde Parmenides das Warme und das Kalte und so alle Gegensätze der Welt für Sinnentrug erklärt haben und nur das eine, durch alle Gegensätze sich hindurchziehende Seiende für die philosophische Wahr-

heit. — b) Unwandelbarkeit des Seienden. Deutlicher als über die Einheit spricht sich Parmenides über den zweiten Hauptsatz seiner Lehre, die Unwandelbarkeit des Seienden, aus. Das Seiende kann nicht geworden sein, weder aus dem Seienden, weil es dann immer schon war, noch aus dem Nichtseienden, weil dieses überhaupt nichts ist. Ebensowenig ist es vergänglich, da es weder zu einem Seienden noch zu einem Nichtseienden werden kann. Der plastische, nach Anschaulichkeit strebende Sinn des Griechen zeigt sich bei Parmenides darin, dafs er nicht umhin kann, sein durch höchste Kraft der Abstraktion gewonnenes Seiendes in seiner Einheit und Unwandelbarkeit sich vorzustellen als „vergleichbar (ἐναλίγκιον) einer wohlgerundeten Kugel, welche sich vom Mittelpunkte nach allen Seiten hin in einer überall gleichen Wirkungskraft ausbreitet". Doch erstreckt sich dieses in Kugelgestalt vorgestellte Seiende nicht bis ins Unendliche, weil es dann niemals vollendet sein, somit immer der Vollendung bedürftig und mithin mangelhaft sein würde. — So ist das ganze Streben des Parmenides darauf gerichtet, durch die als subjektiver Schein erkannten Dinge hindurch die eine, unwandelbare Substanz der Dinge zu ergreifen; aber sein Denken bleibt in der Schwebe zwischen der physischen Substanz (der von allen Prädikaten entblöfsten Materie) und der metaphysischen Substanz, dem einheitlichen, in der ganzen Natur zur Erscheinung kommenden Wesen der Dinge. Im erstern Sinne haben ihn seine nächsten Nachfolger, im letztern erst Platon verstanden und fortgebildet.

3. Geistigkeit des Seienden. Die äufsere Erfahrung zeigt uns scheinbar ein Seiendes, in Wahrheit aber ist dasselbe ein blofs Werdendes; darum erklärt Parmenides die Anschauung der Sinne für trügerisch und lenkt von ihr auf das Denken und somit auf die innere Erfahrung hin als das Gebiet, wo das wahrhaft Seiende zu finden ist. Soweit können wir ihm folgen; es ist ganz richtig, dafs alles Objektive ewig ein Werdendes bleibt, dafs nur das Subjekt und was ihm anhaftet ein unveränderlich Seiendes ist. Darum empfinden wir uns innerlich als ein *immutabile metaphysicum* (als Ding an sich, als Wille); darum auch beharrt als ein *immutabile*

6*

physicum die Materie, weil sie unserm Erkennen anhaftet (Elemente der Metaphysik § 88). Jedoch sind beide anschauliche, nicht abstrakte Phänomene. Anstatt sie zu analysieren, bleibt Parmenides bei dem stehen, worin sie sich *in abstracto* reflektieren, bei dem Begriff des Seins. Anstatt das unwandelbare Sein selbst in der Natur da aufzusuchen, wo es liegt (nämlich in unserm Innern), begnügt er sich mit seinem Abbilde in der abstrakten Vernunfterkenntnis, und hält diesen Begriff des Seins für das wahrhaft Seiende selbst. Weil also die Sinnlichkeit nur ein Werden enthält, und weil ein unwandelbares Sein nur dem Begriffe des Seins zuzukommen schien, deswegen ist er für Parmenides das unwandelbare Sein. Wie die Sinne den Phaenomenis gleichartig sind, so mufs auch die Vernunft dem Noumenon gleichartig sein, mufs aus demselben Stoffe bestehen; — so kam Parmenides zu dem Satze, welcher das πρῶτον ψεῦδος seiner und mittelbar der ganzen abendländischen Philosophie wurde:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα,

das Denken (νοεῖν) und das Sein als Objekt des Denkens (οὕνεκέν ἐστι νόημα) sind identisch; die Substanz ist ihrem Wesen nach Geist.

Wir beschliefsen die Darstellung der parmenideischen Metaphysik mit der Übersetzung des grofsen, bei Simplicius Phys. 145,1 aufbewahrten fr. 8 (1—52), welches alle Punkte der Metaphysik des Parmenides zusammenfafst und in den letzten Versen den Übergang zu seiner Physik bildet.

„Allein übrig bleibt die Darlegung des Weges, dafs das „Seiende ist; auf diesem Wege aber sind viele Wahrzeichen „dafür, dafs es unentstanden ist und unvergänglich, vollständig, „einzig in seiner Art, unerschütterlich und ewig. Man kann „nicht sagen, dafs es war oder dafs es sein werde, sondern „es ist jetzt (d. h. in jedem Augenblicke) alles mit einem Male, „eine kontinuierliche Einheit."

„Denn welche Entstehung könntest du für dasselbe aus„findig machen? Wie und woher könnte es einen Zuwachs „erhalten? Ich kann nicht zulassen, dafs du behauptest oder „auch nur denkst, es sei aus dem Nichtseienden geworden; „denn es läfst sich nicht sagen und nicht denken, dafs ein

„Nichtseiendes sei. Und welches Bedürfnis hätte es antreiben „können, später oder früher aus dem Nichts zu erwachsen? „Daher mufs es entweder in jedem Sinne existieren oder ganz „und gar nicht. — Aber auch nicht aus dem Seienden (lies „τοῦ ἐόντος) kann, diese Überzeugung besteht in voller Kraft, „etwas werden, was es nicht schon selbst war. Darum weder „zu entstehen noch zu vergehen ihm die Gerechtigkeit er„laubt, welche es nicht losläfst aus seiner Fesselung, sondern „gefangen hält."

„Die Entscheidung darüber aber liegt im folgenden: Das „Seiende mufs entweder sein oder nicht sein. Es ist aber „als zwingend erwiesen worden, dafs die eine Möglichkeit un„denkbar und unaussprechbar ist, denn sie ist der falsche „Weg, die andere aber ist von der Art, dafs sie besteht und „die Wahrheit ist. Wie kann man nur annehmen, dafs das „Seiende erst künftig sein werde oder dafs es vordem nicht „gewesen sei? Denn weder wenn es geworden ist, noch wenn „es erst künftig sein wird, ist es in Wahrheit vorhanden. „Somit ist das Entstehen ausgelöscht und ein Vergehen un„denkbar."

„Es sind aber auch keine Teile an ihm unterscheidbar, „denn es ist ganz und gar von gleicher Art, ist von ihm „nicht hier mehr und dort weniger vorhanden, so dafs es „nicht zusammenhielte, sondern es ist überall erfüllt von dem „Seienden. Daher ist es ein kontinuierliches Ganze, in wel„chem Seiendes sich an Seiendes anschliefst."

„Aber unbeweglich verharrt es in den Schranken mäch„tiger Fesseln, anfanglos und endlos, denn fern von ihm weg„getrieben sind Entstehen und Vergehen, die wahre Über„zeugung hat sie verscheucht. Als dasselbe, in derselben „Lage, verharrt es an sich selbst seiend, und so bleibt es „unentwegt, wo es einmal ist; denn die gewaltige Notwendig„keit hält es fest in den Schranken der Bande, die es um„schliefst. Darum auch darf sich das Seiende nicht ins Un„endliche erstrecken, denn es ist ohne Mangel, und wäre es „unendlich grofs, so würde ihm mangeln, ein Ganzes zu sein."

„Dasselbe aber ist das Denken und dasjenige, worauf „sich das Denken bezieht; denn nie wirst du ein Denken

„finden ohne das Seiende, in welchem es sich betätigt: denn „es gibt nichts anderes und wird nie etwas anderes geben „als das Seiende, denn die Parze hält es in Banden gefesselt, „also dafs es ein Ganzes und unwandelbar ist.“

„Darum ist alles blofser Wortkram, was die Menschen „annehmen in dem Wahne, es sei die Wahrheit, entstehen „und vergehen, sein und doch nicht sein, seinen Ort wechseln „und die schillernde Farbe verändern.“

„Da es aber eine letzte Grenze hat, so ist es in seiner „Abgeschlossenheit nach allen Seiten hin der Masse einer „wohlgerundeten Kugel vergleichbar, die sich von der Mitte „aus nach allen Seiten mit gleicher Stärke verbreitet; denn „es geht nicht an, dafs es an irgendeiner Stelle stärker „oder schwächer wäre als an allen andern. Denn es gibt ja „kein Nichtseiendes, welches es hindern könnte, zu voller „Gleichmäfsigkeit zu gelangen, und auch kein Seiendes, kraft „dessen an einem Orte mehr des Seienden wäre als am an-„dern, denn es ist ganz und gar unantastbar. Denn (lies ᾗ γὰρ) „überall sich selbst gleich, verharrt es in seinen Grenzen als „dasselbige.“

„Damit beschliefse ich dir die überzeugende Rede und „Erkenntnis in betreff der Wahrheit. Nunmehr erfahre auch „die Meinungen der Sterblichen und vernimm den täuschenden „Schmuck meiner Worte.“

4. Die Welt des Scheins. Mit dem zuletzt mitgeteilten Fragment ist die Metaphysik des Parmenides abgeschlossen, und mit scharfer Scheidung geht er in den zuletzt übersetzten Worten von ihr zu seiner Physik über, welche, wie er selbst sagt, nur βροτῶν δόξας τῇς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής, nur die Meinungen der Sterblichen enthält, denen keine wahre Glaubwürdigkeit innewohnt. Nach dem wenigen, was uns aus diesem Teile seiner Lehre überliefert ist, zerlegte er, vielleicht im Anschlufs an das θερμόν und ψυχρόν des Anaximandros (oben S. 44 fg.), die Natur in zwei Gegensätze, φῶς und νύξ, Licht und Nacht, welche dem ὄν und μὴ ὄν verwandt sind, und betrachtete die Welt wie auch den Menschenleib als eine Mischung aus beiden. Auf Grund dieses Gegensatzes schildert er das Universum als ein Ineinander von Kreisen oder Hohl-

kugeln; der innerste und äufserste Kreis sind aus dem Nachtelement, der nächstinnerste und nächstäufserste aus dem Lichtelement gebildet. Zwischen diesen letztern beiden eingeschlossen ist eine Sphäre, die aus Licht und Nacht gemischt ist. Ob der dunkle Kern die Erde, die folgende helle Schicht der Luftraum, die gemischte Sphäre der Sternenhimmel, die jenseitige Lichtsphäre ein Feuer des Umkreises sei, ist zweifelhaft; wahrscheinlich liegt dem Ganzen überhaupt keine klare kosmologische Anschauung zugrunde, da nach Parmenides die Sphäre des Lebens nicht auf der Oberfläche des dunklen Kerns, sondern vielmehr in jener gemischten Sphäre zu suchen ist. Auch der Mensch ist eine Mischung aus Licht (Leben) und Dunkel (Materie). Durch das Licht in uns erkennen wir das Lichte, durch das Dunkel das Dunkle, daher auch der Leichnam noch erkennt, aber nur das Dunkle (eine Folgerung, welche die aufgestellte, auch bei Empedokles wiederkehrende Theorie *ad absurdum* führt). Jene Mischung und Weltentwicklung wird von einer Gottheit (δαίμων) regiert, welche zuerst den Ἔρως bildete. Wie dem Hesiod (oben S. 27), so erscheint auch dem Parmenides das schöpferische Prinzip in der Natur als eine Kraft, welche ihrem Wesen nach mit dem Geschlechtstriebe verwandt ist.

5. Zenon.

Zenon von Elea blühte um 460 a. C. Von seinem Leben ist nicht viel mehr bekannt als die vielfach berichtete Erzählung, dafs er bei einem mifsglückten Unternehmen gegen einen Tyrannen sein Ende gefunden habe. Die in Platons Parmenides dargestellte Zusammenkunft mit Sokrates ist schwerlich historisch (oben S. 76). Über den Zweck seiner Schrift läfst Platon den Zenon sagen (Parm. p. 128 C): „In Wahrheit aber bezweckt diese meine Schrift der Lehre des Parmenides zu Hilfe zu kommen gegen diejenigen, welche versuchen, sie zu verspotten, indem sie zeigen, dafs bei der Annahme, nur das Eine sei, vieles Lächerliche und Widersprechende sich ergebe. Meine Schrift nun zieht zu Felde gegen diejenigen, welche die Existenz einer Vielheit behaupten, und gibt ihnen dieselben Einwürfe in noch erhöhtem Mafse

zurück, indem sie zeigt, daſs ihre Annahme, es gäbe eine Vielheit, noch viel mehr der Lächerlichkeit ausgesetzt ist als jene Annahme der Einheit, wenn man die Sache genau betrachtet.“

Somit wollte Zenon die Lehre des Parmenides von anderer Seite her stützen, erwies ihr aber in Wahrheit einen sehr schlechten Dienst. Parmenides hatte behauptet, daſs das Seiende 1) eines, 2) unveränderlich sei. Dieser Satz ist von dem Seienden in metaphysischem Sinne vollkommen richtig; dasselbe ist, wie wir jetzt wissen, frei von Raum und Zeit, und folglich von der Vielheit; denn eine solche kann nur als ein Nebeneinander im Raume oder als ein Nacheinander in der Zeit bestehen. Es ist ferner frei von der Kausalität, und folglich unveränderlich; denn eine Veränderung ist nur möglich, wo eine Ursache, mithin, wo Kausalität ist. Diese Lehre von der Einheit und Unveränderlichkeit des metaphysischen ὄν verträgt sich vollkommen mit der Ausbreitung dieses Seienden in Raum, Zeit und Kausalität zu dieser vielheitlichen und wandelbaren Erscheinungswelt, wenn auch Parmenides dies noch nicht einsah. Die wahre Stütze seiner Lehre (wie auch der verwandten Grundanschauung des Spinoza) lieferte erst Kant. Zenon hingegen verstand das ὄν des Parmenides in physischem Sinne, und sucht nun zu beweisen, daſs diesem 1) eine Vielheit, 2) ein Werden ohne Widersprüche nicht beigelegt werden könne. Seine Beweise laufen, wie dies nicht anders zu erwarten war, auf Paralogismen, wenn nicht gar auf Sophismen, hinaus und beruhen auf einem Miſsbrauch des begrifflichen Denkens gegenüber der anschaulichen Wirklichkeit. Diese nämlich ist durchaus ein Continuum, während das begriffliche Denken sich in Sprüngen bewegt, Grenzen setzt, die in der Natur nicht vorliegen, und mithin ein unzulängliches Instrument ist, um die feinen und in einander überschwebenden Beziehungen der Anschauung aufzufassen. Leider hatte schon Parmenides sein ὄν mit dem νοεῖν, d. h. mit dem begrifflichen Denken parallelisiert, ja identifiziert, und eine Folge davon ist es, wenn Zenon die Diskrepanz des Denkens und der Anschauung aufdeckt und dabei dem Begriffe gegen die Anschauung recht gibt. — Seine Beweise sind im wesent-

lichen folgende. Wir versuchen, die etwas wirre Überlieferung in abgeklärter Gestalt wiederzugeben.

I. Gegen die Vielheit. Es gibt in der Natur keine Vielheit; denn gäbe es eine solche, bestände somit ein Körper aus einer Vielheit von Teilen, so würde folgen, dafs derselbe a) unendlich klein, b) unendlich grofs wäre; a) unendlich klein: denn ich kann den Körper teilen und wieder teilen, und diese Teilung geht ins Unendliche fort, so dafs der Körper aus einer Summe von unendlich kleinen Teilen besteht. Eine Summe von unendlich kleinen Teilchen aber kann wiederum nur ein unendlich Kleines ergeben; b) unendlich grofs: denn eben bei jener fortgesetzten Teilung erhalte ich zuletzt unendlich viele Teilchen; indem ich aus ihnen den Körper zusammensetze, bleiben mir, so viele ich auch schon dabei verbraucht habe, doch noch unendlich viele übrig, aus denen ich, ohne sie zu erschöpfen, den Körper bis ins unendlich Grofse anwachsen lassen kann. — Es ist klar, dafs in diesen Argumentationen das begriffliche Denken zwei Momente, die in der Anschauung verbunden sind, gegen einander isoliert, die zunehmende Kleinheit und die zunehmende Anzahl der Teilchen. Soweit ich auch in der Teilung gehen mag, je kleiner die Teilchen werden, um so mehr werden ihrer auch, und das Produkt der abnehmenden Gröfse und der zunehmenden Zahl ist auf jedem Punkte des Prozesses die bestimmte Gröfse des Körpers. Wenn ich x Teile habe, so ist jedes Teilchen $= \frac{1}{x}$, habe ich y Teile, so $= \frac{1}{y}$; $x \cdot \frac{1}{x}$ aber ist $= y \cdot \frac{1}{y} = 1$, d. h. gleich dem gegebenen Körper; gehe ich aber auf unendlich kleine Teile in unendlicher Anzahl über, so habe ich ($\infty \cdot \frac{1}{\infty}$ gleich jeder beliebigen Zahl) nicht etwa eine Variabilität in der Gröfse des Körpers erwiesen, sondern nur die Aufgabe aus dem Bestimmten ins Unbestimmte gerückt.* — An diesen Be-

* Eine etwas andere und weniger klare Form hat der Beweis, wie er in der Überlieferung (bei Simplic. Phys. 139 fg. D) vorliegt. Gäbe es eine Vielheit, so wäre alles unendlich klein, weil jede Vielheit aus Einheiten bestehen müfste, welche als solche ohne Teile, folglich ohne Gröfse, folglich unendlich klein sein würden. Zugleich aber wäre alles unendlich grofs;

weis des Zenon gegen die Vielheit schliefsen wir den gegen die Realität des Raumes und den gegen die Wahrheit der Sinneswahrnehmung. Alles Reale ist in einem Raume; wäre der Raum real, so müfste auch er in einem Raume sein, und dieser wieder in einem andern Raume, und so ins Unendliche fort. Wäre die Sinneswahrnehmung wahr, so müfste, da der fallende Kornhaufen ein Geräusch macht, auch jedes der Körnchen aus dem er besteht, ein Geräusch machen, was mit der Wahrnehmung nicht übereinstimmt.

II. Es gibt in der Natur keine Bewegung. Die vier Beweise des Zenon hierfür, welche schon Aristoteles anführt und treffend kritisiert, sind folgende:

1. Die Bewegung kann nicht beginnen; denn um irgendeine, noch so kleine Strecke zurückzulegen, mufs der Körper zuerst die Hälfte derselben durchlaufen; dies aber ist unmöglich, weil er zuvor von ihr wiederum die Hälfte und vorher von dieser Hälfte abermals die Hälfte zurückgelegt haben müfste, und so ins Unendliche fort. Somit wäre, um irgendeine Strecke zurückzulegen, eine unendlich lange Zeit erforderlich. — Aber wir können diese unendlich lange Zeit bewilligen, und zwar in Gestalt der Zeitlänge, die der Körper gebraucht, um in Wirklichkeit die Strecke zu durchlaufen, z. B. in Gestalt einer Minute. Ebenso wie die Strecke ins Unendliche teilbar ist, gerade ebenso ist es diese Zeitlänge, so dafs beide sich durchaus entsprechen, τὰς αὐτὰς γὰρ καὶ τὰς ἴσας διαιρέσεις ὁ χρόνος διαιρεῖται καὶ τὸ μέγεθος, wie Aristoteles bemerkt. Wie vorher die Anzahl gegen die Gröfse, so wird hier von Zenon der Raum gegen die Zeit isoliert. Beide aber sind in Wirklichkeit stets verbunden; nur der Begriff isoliert sie gegen einander und stöfst so auf Widersprüche.

2. Eine blofse Variation dieses ersten Arguments ist das zweite, welches beweist, dafs Achilleus die Schildkröte nie einholen kann, weil jedesmal, wenn er den Punkt erreicht, welchen diese inne hatte, die Schildkröte die dazu erforder-

---

denn wenn eine Vielheit existieren soll, mufs sie eine Gröfse haben, folglich müssen ihre einzelnen Teile von einander entfernt, mithin jedesmal durch ein Zwischenliegendes getrennt sein. Dieses würde nach beiden Seiten wieder ein Zwischenliegendes fordern und so ins Unendliche.

liche Zeit benutzt hat, um eine Strecke weiter zu kriechen. Diese Strecke wird immer kleiner und zuletzt unendlich klein. Um sie gleich Null zu machen, ist eine unendlich lange Zeit erforderlich, welche wir dem Achilleus bewilligen können in Gestalt des Zeitteils, in welchem er die Schildkröte einholt.

3. Der fliegende Pfeil ruht; denn er befindet sich in jedem Augenblicke (νῦν) nur an einem Orte und niemals an zweien; somit ist er in jedem Augenblicke ruhend, folglich auch in der Summe derselben, d. h. während der ganzen Zeit, in der der Pfeil fliegt. — Der Irrtum liegt, wie schon Aristoteles bemerkt, in der Annahme: τὸν χρόνον συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν, „dafs die Zeit aus den Augenblicken zusammengesetzt sei“. Die Zeit ist ein Continuum, und nur der Begriff fafst diese in der Anschauung gegebene Kontinuität als eine Summe einzelner Momente auf.

4. Der halbe Zeitabschnitt ist gleich dem ganzen. Gesetzt, wir haben in einer Rennbahn drei Reihen von Körpern

$$\begin{array}{cccccccccc} & & & a_1 & a_2 & a_3 & a_4 & & & \\ & & & & \longleftarrow & b_1 & b_2 & b_3 & b_4 & \\ c_4 & c_3 & c_2 & c_1 & \longrightarrow & & & & & \end{array}$$

die Reihe a ruht; die Reihen b und c bewegen sich gleichzeitig, b nach links, c nach rechts, mit gleicher Geschwindigkeit. Die Abstände der Körper aller drei Reihen sind gleich; folglich müssen auch die Zeitteile, in welchen ein Körper einer Reihe an einem Körper der andern vorüberführt, gleich sein. Nach Verlauf zweier solcher Zeitteile entsteht folgendes Bild:

$$\begin{array}{cccccc} & a_1 & a_2 & a_3 & a_4 & \\ \longleftarrow & b_1 & b_2 & b_3 & b_4 & \\ & c_4 & c_3 & c_2 & c_1 & \longrightarrow \end{array}$$

Hier ist b_1 an zwei Körpern (a_2 a_1) vorbeigefahren; in derselben Zeit (zwei Zeitteilen) ist c_1 an vier Körpern (b_1 b_2 b_3 b_4) vorbeigefahren; da hierzu (wegen der Gleichheit der Abstände und der Geschwindigkeit) doppelt so viel Zeit gehört, als um an zwei Körpern vorbeizufahren (also zweimal zwei Zeitteile), so folgt, dafs zwei Zeitteile gleich vieren, somit die halbe Zeit gleich der ganzen ist. — Die Erschleichung ist hier handgreiflich, indem das eine Mal an einer ruhenden, das andere Mal

an einer bewegten Reihe gemessen wird. Man darf annehmen, dafs Zenon selbst das Sophisma besser versteckt habe, als dies von seinem kritisierenden Referenten, dem es darauf ankam, den Fehler recht deutlich blofszulegen, geschehen zu sein scheint.

6. Melissos.

Melissos von Samos, nach Plutarch (Perikles 26 und Themistokl. 2) der nämliche, der in dem Samischen Kriege (440 a. C.) als Nauarch einen vorübergehenden Vorteil über die Athener erlangte, knüpft an Parmenides an, und sucht dessen Hauptgedanken systematisch aus einander abzuleiten, indem er zu beweisen unternimmt, dafs das Seiende ewig, folglich unendlich, folglich eines, folglich unwandelbar sei.

1. Das Seiende ist ewig, denn es kann nicht entstehen, weil es weder aus einem Seienden (denn dann war es schon), noch aus einem Nichtseienden (denn dieses existiert nicht) geworden sein kann; ebensowenig kann es vergehen, weil es sich (aus denselben Gründen) weder in ein Seiendes noch in ein Nichtseiendes auflösen kann.

2. Hieraus folgt, dafs es keinen Anfang und kein Ende, folglich keine Grenze hat, folglich unbegrenzt ist. Der Sprung, der hiermit von dem zeitlich Unbegrenzten zu dem räumlich Unbegrenzten gemacht wird, ist offenbar, und hat dem Melissos den scharfen Tadel des Aristoteles eingetragen. Doch wurzelt er in dem richtigen Gefühle, dafs eine Sache entweder in der Zeit, dann aber auch im Raume, oder zeitlos (ewig), dann aber auch raumlos (unendlich) ist, wie dies ein Fragment des Melissos besagt: οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ, τι μὴ πᾶν ἐστιν, „die Ewigkeit einer Sache läfst sich nicht ohne die Allgegenwart derselben denken". Freilich gibt es ein Gegenbeispiel, nämlich die Materie selbst, welche einerseits ewig, andererseits aber doch möglicherweise dem Quantum nach begrenzt, dann aber auch im Vergleiche zu dem sie umgebenden Raum unendlich klein ist.

3. Weil unendlich, ist das Seiende notwendigerweise eines; denn zwei nach allen Richtungen Unendliche kann es neben einander nicht geben, da sie sich gegenseitig begrenzen würden.

4. Aus der Einheit folgt endlich noch die Unwandelbarkeit und Unbeweglichkeit des Seienden. Denn wenn eine Veränderung stattfände, so würde das Seiende als das, was es vorher war, von dem, was es nachher wird, sich unterscheiden, mithin zwei und nicht eines sein; und wenn es sich bewegen sollte, so müfste ein Raum und mithin ein zweites neben ihm existieren, in dem es sich bewegte.

IV. Heraklit.

1. Vorbemerkungen.

Während Parmenides seinen Gedanken von der Einheit und Unwandelbarkeit des wahrhaft Seienden in Elea im fernsten Westen der griechischen Welt nachging, lebte gleichzeitig im äufsersten Osten derselben zu Ephesus ein Mann, welcher, wie räumlich, so auch seiner Lehre nach, der Antipode des Parmenides war. Dieser allein unter den vorsokratischen Philosophen dem Parmenides an Bedeutung und fortwirkendem Einflusse auf die Welt gleichkommende Denker war Herakleitos von Ephesus, vom spätern Altertume ὁ σκοτεινός, der Dunkle, genannt. Ob beide Männer von einander nähere Kunde hatten, ob insbesondere Parmenides, wie manche glauben, in seinem Gedichte auf die Lehre des Heraklit anspielt, ist uns (vgl. oben S. 80 fg.) sehr zweifelhaft. Sollten sie sich gekannt haben, so würden sie nach ihrer ganzen Denkart einander sicherlich nicht verstanden und ihre Lehre gegenseitig vollständig perhorresziert haben. Hatte Parmenides behauptet, dafs es nur ein unwandelbares Sein gebe und dafs alles Werden ein blofser Schein sei, so lehrte Heraklit gerade umgekehrt, dafs es in der Natur nur ein ewiges Werden gebe, und dafs vielmehr alles bleibende Sein auf Schein und Täuschung beruhe. Wir werden sehen, wie die zunächst folgenden Denker der vorsokratischen Periode vergebens bemüht waren, diesen Gegensatz zwischen den Lehren des Parmenides und Heraklit zu überbrücken, und wie es erst ein volles Jahrhundert später dem Platon gelang, einen Standpunkt zu gewinnen, von

welchem aus die relative Berechtigung beider Weltanschauungen sich herausstellte.

2. Leben und Charakter des Heraklit.

Herakleitos lebte als Zeitgenosse des Perserkönigs Darius nach dem Zeugnisse des Diog. L. (IX, 1) zu Ephesus um 500 a. C. Weniger glaubhaft ist eine andere Angabe, welche seine Blütezeit um 40 Jahre später ansetzt. Er war geboren als der Sohn des Blyson aus einem vornehmen Geschlechte, in welchem die priesterliche Würde eines βασιλεύς, d. h. eines Opferkönigs, erblich war. Heraklit trat sie an seinen Bruder ab, um ganz seinen Gedanken und ihrer Darlegung in einer Schrift zu leben, welche nach Zellers scharfsinniger Vermutung nicht wohl vor 478 verfafst worden sein kann. Er tadelte nämlich in ihr mit bittern Worten die Epheser, weil sie seinen Freund Hermodoros, der nach Strabon später (um 451 a. C.) den römischen Dezemvirn bei Abfassung des Zwölftafelgesetzes Beistand leistete, aus Ephesus verbannt hatten; Strabon XIV, 25, p. 642: ἄξιον Ἐφεσίοις ἡβηδὸν ἀπάγξασθαι, οἵτινες Ἑρμόδωρον ἄνδρα ἑωυτῶν ὀνήιστον ἐξέβαλον φάντες· ἡμέων μηδὲ εἷς ὀνήιστος ἔστω, εἰ δὲ μή, ἄλλῃ τε καὶ μετ᾽ ἄλλων, „die Epheser täten am besten, sich Mann für Mann aufzuhängen, weil sie den Hermodoros, ihren besten Mann, verbannt haben, indem sie sagten: unter uns soll keiner der beste sein, wo nicht, anderweit und bei andern“. Diese Verbannung des Hermodorus kann nicht wohl vor Befreiung von der Perserherrschaft und Wiederherstellung der Demokratie, mithin nicht vor 478 a. C. erfolgt, somit das Buch des Heraklit nicht vor dieser Zeit geschrieben worden sein. Wie sehr überhaupt Heraklit die Demokratie verachtete, zeigen andere Stellen seines Werkes: „Denn welchen Verstand oder Sinn könnten sie haben? Von Volkssängern lassen sie sich leiten, und der grofse Haufe ist ihr Lehrer; sie wissen nicht, dafs die meisten schlecht und nur wenige gut sind (οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί).“ Ein anderes Fragment sagt: εἷς ἐμοὶ μύριοι, ἐὰν ἄριστος ᾖ, „einer gilt mir für zehntausend, wenn er ein Bester ist“, und von diesen Besten erklärt ein anderer Ausspruch: αἱρεῦνται γὰρ ἓν

ἀντία πάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν, οἱ δὲ πολλοὶ κεκόρηνται ὅκωσπερ κτήνεα, „denn eines statt alles andern erwählen die Besten, ewig unversiegenden Ruhm unter den Sterblichen, aber die Masse will sich nur sättigen wie das Vieh“. Aber auch manche angesehene Männer werden von Heraklit in herber Weise getadelt; sein Urteil über Pythagoras haben wir schon oben S. 54 angeführt, und eine andere Stelle seines Werkes lautete (nach Diog. L. IX, 1): πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην, αὖτίς τε Ξενοφάνεα καὶ Ἑκαταῖον, „Vielwisserei bildet den Geist nicht, sonst hätte sie den Hesiod bilden müssen und den Pythagoras, und ebenso den Xenophanes und Hekataios“. Dem Hesiod wirft er an einer andern Stelle vor, dafs er nicht wisse, was Tag und Nacht ist: „die Menge sucht Belehrung bei Hesiod; er, meinen sie, wisse am meisten, der nicht einmal Tag und Nacht kennt; denn beide sind eins.“ (Beide beruhen auf den ἀναθυμιάσεις, den aus Wasser und Erde aufsteigenden teils hellen, teils dunklen Dünsten, Diog. L. IX, 9 fg.) Stärker ist noch, was er von Homer und Archilochus sagt: „Sie verdienen, ausgepeitscht zu werden, und ihre Werke sollten von den dichterischen Wettkämpfen ausgeschlossen bleiben.“ Eine Belehrung durch diese oder irgendwelche Vorgänger will Heraklit nicht empfangen haben; er sagt von sich: ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν, was nicht sowohl im Sinne des γνῶθι σεαυτόν, sondern vielmehr zu übersetzen ist: „Ich habe mich selbst (als Lehrer) aufgesucht.“

3. Die Schrift des Heraklit.

Seine Gedanken legte Heraklit in einer Schrift nieder, welche wahrscheinlich den üblichen Titel περὶ φύσεως führte und nach Diog. L. IX, 5 in drei Teilen vom Weltall, vom Tun der Menschen und von der Gottheit handelte. Er soll sie gleichwie ein Weihgeschenk im Tempel der Artemis zu Ephesus niedergelegt haben, eine symbolische Handlung, welche wohl nur den hohen über das Gemeine sich erhebenden Wert andeuten sollte, den er seinen Gedanken beilegte. Seine Schrift galt schon den Alten als dunkel; Sokrates gestand, dafs er vieles darin nicht verstanden habe, und dafs es zu

ihrer Ergründung eines delischen Tauchers bedürfe, das spätere Altertum gab dem Heraklit den Beinamen ὁ σκοτεινός, der Dunkle, und auch für uns haben die 136 meist kurzen Bruchstücke vieles, dessen Sinn oft rätselhaft ist. Eine Rekonstruktion der Schrift aus den erhaltenen Fragmenten scheint nicht gelingen zu wollen, vielleicht war ihre Form schon von Haus aus eine aphoristische; vieles soll in ihr nach Theophrast ἡμιτελές, nur skizziert, anderes widerspruchsvoll gewesen sein. Dafs er absichtlich dunkel schrieb, nicht aus Furcht, sondern um Unberufenen das Verständnis zu erschweren, ist wohl glaublich. Mag man auch in dem bei Clemens Strom. V, 13 überlieferten Ausspruche: ἀλλὰ τὰ μὲν τῆς γνώσεως βάθη κρύπτειν ἀπιστίη ἀγαθή, „es ist ein löbliches Mifstrauen, die Tiefen der Erkenntnis zu verbergen“, christlichen Einflufs wittern (vgl. 1. Kor. II, 10), so mufs doch Heraklit an sich selbst gedacht haben, wenn er von dem delphischen Orakel sagt: ὁ ἄναξ οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει, ἀλλὰ σημαίνει, „der Herrscher, des das Orakel in Delphi ist, sagt es nicht und verbirgt es nicht, sondern deutet es an“. Aristoteles weist (Rhet. III, 5. p. 1407 b 14) auf die Schwierigkeit hin, die Sätze des Heraklit richtig zu interpungieren, und führt als Beleg die vollständiger bei andern erhaltenen Anfangsworte der herakliteischen Schrift an: τοῦ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίγνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε, ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι, διαιρέων ἕκαστον κατὰ φύσιν καὶ φράζων ὅκως ἔχει. „Diese Wahrheit, welche ewig ist, bleibt den Menschen unverständlich, ehe sie dieselbe gehört, und auch wenn sie sie zum ersten Male hören. Denn obgleich alles geschieht nach der von mir verkündigten Wahrheit, so sind sie doch gleich Unkundigen, wenn sie Kunde erhalten von diesen Reden und Dingen, wie ich sie darlege, indem ich ein jedes auseinandersetze nach der Natur und auslege, wie es sich verhält.“ Wenn übrigens Aristoteles meint, es sei im Eingang dieser Stelle zweifelhaft, ob das ἀεί mit ἐόντος oder mit ἀξύνετοι zu verbinden sei, so übersieht er, dafs die letztere Möglichkeit durch die nächstfolgenden Worte ausgeschlossen ist, wie denn über-

haupt die manchen Fragmenten anhaftende Dunkelheit sich vielleicht ganz heben liefse, wenn ein glücklicher Zufall uns die vollständige Schrift des Heraklit, welche nicht sehr umfangreich gewesen sein kann, auf irgendeinem ägyptischen Papyros in die Hände spielte.

4. Der Flufs aller Dinge.

Wenn auch Heraklit durch seine Lehre vom Feuer als Weltprinzip eine gewisse Verwandtschaft mit den ältern Ioniern, Thales, Anaximandros und Anaximenes, zeigt, so tut man doch unrecht, ihn an diese anzuschliefsen, nicht nur, weil er selbst erklärt, nur von sich gelernt zu haben, sondern auch, weil sein Ausgangspunkt ein wesentlich anderer war, und weil, bedingt durch diesen, das Feuer für ihn eine andere Bedeutung hatte als für Thales das Wasser oder die Luft für Anaximenes. Im Gegensatze zu ihnen, welche von der Welt des Stoffes ausgingen und für diesen eine Erklärung suchten, wurde das Auge des Heraklit gefesselt durch ein Schauspiel, welches für uns noch ebenso besteht wie für ihn, wenn auch das, was er als eine grofse, neue Wahrheit verkündete, heute als trivial gering geschätzt werden mag. „Alles fliefst", πάντα ῥεῖ, das ist die traditionelle Form, in welche sein oberster Grundsatz gekleidet zu werden pflegt (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, Plat. Krat. 402 A, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων, Arist. Met. I, 6. p. 987 a 33). Er will besagen, dafs alles in der Welt dem Flusse gleicht, dessen Wellenberge, Strudel und Wasserfälle scheinbar dieselben bleiben, in Wahrheit aber von Moment zu Moment durch immer neues Wasser gebildet werden. So ist auch alles beharrliche Sein der Dinge blofser Schein, in Wahrheit sind sie in stetiger, wenn auch unmerklicher Veränderung begriffen. Diesem Gesetze ist auch der Mensch unterworfen: ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν, „in dieselben Flüsse steigen wir hinab und steigen nicht hinab, wir sind es und sind es nicht"; in denselben Flufs können wir nicht zum zweitenmal hinabsteigen, weil er inzwischen ein anderer geworden ist; und noch aus einem andern Grunde können wir es nicht: auch wir selbst

sind inzwischen schon andere geworden. Diese paradoxen Behauptungen verfehlten nicht, im Altertum Aufsehen zu erregen. Schon der Komiker Epicharmos in Sicilien (540—450 a. C.) knüpft daran die Scherze, dafs dann niemand seine Schulden zu bezahlen brauche, weil er ein anderer ist, als der, welcher sie gemacht hat, freilich auch niemand eine Einladung auf morgen annehmen könne, weil er nicht mehr der sein wird, der sie erhalten hat (Plutarch, de sera numinis vindicta, c. 15). Mit lebendigen Farben schildert Platon im Theaetet (p. 180 A) das Treiben der Herakliteer in Ephesus, einer Schule, welche sich im Anschlufs an das Buch des Heraklit gebildet hatte: „Wenn man sie um etwas befragt, so ziehen sie, wie aus einem Köcher, ein sinnschweres Orakelwort [aus des Meisters Buch] hervor und schiefsen es ab; sucht man aber darüber ins Klare zu kommen, was damit gemeint sei, so wird man sogleich von einem andern Geschofs seltsam geschmiedeter Worte getroffen", weil eben, wie Platon weiter sagt, auch in ihrem Denken alles fliefst. Von dem Herakliteer Kratylos, dem wir noch als einem Jugendlehrer des Platon in Athen begegnen werden, erzählt Aristoteles (Met. IV, 5. p. 1010 a 14), er habe den Heraklit noch überboten durch die Behauptung, dafs man in denselben Flufs auch nicht ein einziges Mal hinabsteigen könne, und, in die Enge getrieben, habe er schliefslich gar nichts mehr sagen zu dürfen geglaubt, ἀλλὰ τὸν δάκτυλον μόνον ἐκίνει, sondern nur noch mit dem Finger auf die Dinge hingewiesen, was wohl darauf zurückzuführen ist, dafs Kratylos zugestand, dafs die Dinge andere werden, während er darüber redet, dafs sich aber seine Behauptung auf den ausdehnungslosen Moment bezöge, in dem er auf etwas hinzeige.

Näher bezeichnete Heraklit die ewige, in den Dingen liegende Bewegung als einen fortwährenden Kampf mit einander ringender Gegensätze: πόλεμος πατὴρ πάντων, „der Krieg ist der Vater aller Dinge", und Homer verflucht die Existenz, wenn er den Wunsch ausspricht (Ilias XVIII, 107), dafs der Streit unter den Göttern und Menschen aufhören möge, denn jedes Ereignis in der Welt ist das Resultat einer Selbstentzweiung und Wiederversöhnung; Platon Symp. 187 A: τὸ ἓν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὑτῷ ξυμφέρεσθαι, ὥσπερ ἁρμονίαν τόξου τε

καὶ λύρας, „denn die Einheit, so heifst es bei ihm, entzweie sich und söhne sich wieder mit sich selbst aus, wie die Harmonie des Bogens und der Leier“. Man hat diesen rätselhaften, auch anderweit mehrfach zitierten Ausspruch von der Form des Bogens und der Leier verstehen wollen, deren Arme von einem Punkte aus nach beiden Seiten auseinandergehen und an den Enden durch die Sehne oder den obern Teil der Leier wieder vereinigt werden. Aber das Wort ἁρμονία, wenn es neben λύρα steht, kann nicht anders als von dem harmonischen Ton verstanden werden, welcher aus dem Kampfe der gespannten Saite mit der sie aus ihrer Lage bringenden Hand hervorgeht (womit sich auch die Varianten παλίντονος oder παλίντροπος ἁρμονία, „eine aus Gegenspannung entstehende Harmonie“ sehr wohl vertragen). Mittels eines kühnen Zeugma wird dann auch der sein Ziel treffende Bogenschufs, wie er aus dem Kampfe der spannenden Hand mit der Elastizität des Bogens hervorgeht, als eine Harmonie bezeichnet.

5. Das Weltfeuer.

Wenn Heraklit als das Urelement, aus welchem alles entstanden ist und in welches alles zurückgeht, das Feuer bezeichnet, so hat dieses bei ihm eine wesentlich andere Bedeutung, als wenn Thales aus dem Wasser oder Anaximenes aus der Luft die Dinge entstanden sein läfst. Ein glücklicher Zufall hat uns eine Hauptstelle aus dem Werke des Heraklit erhalten, welche seine Grundanschauung deutlich darlegt; sie lautet nach Clem. Alex. Strom. V, 14: κόσμον (τόνδε) τὸν αὐτὸν ἁπάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον, ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα, „diese allen gemeinsame Welt [es gibt nur eine Welt, nicht viele, wie sie z. B. Anaximandros annahm] hat weder ein Gott noch ein Mensch gemacht [es ist ebenso widersinnig, zu glauben, ein Gott habe die Welt geschaffen, als wenn man annehmen wollte, ein Mensch habe sie gemacht], sondern sie war von jeher und ist und wird sein ein ewig lebendiges Feuer, welches nach Mafsen sich entzündet und nach Mafsen erlischt“. Wenn Heraklit hier die ganze Welt ein ewig

lebendiges Feuer nennt, so kann er nicht das Element des Feuers meinen, welches nur einen Teil der bestehenden Welt bildet, sondern das Feuer ist ihm offenbar ein Symbol für das ewige Wechseln und Fliefsen der Dinge, welches deutlicher noch als durch den Vergleich mit einem Flusse in dem beweglichen Element des Feuers zur Anschauung kommt. Aber gerade das ist für Heraklit charakteristisch, dafs ihm das Feuer doch nicht blofs Symbol des ewigen Werdens, sondern zugleich das materielle Grundelement ist, aus dem sich durch Abkühlung und Erstarrung in stufenweiser Folge das Wasser und die Erde gebildet haben. Hierfür legt eine andere Hauptstelle seines Werkes Zeugnis ab: πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἥμισυ γῆ, τὸ δὲ ἥμισυ πρηστήρ, „die Umwandlungen des Feuers sind erstlich das Wasser, von dem Wasser aber wird die Hälfte zur Erde und die Hälfte [wieder] zum Gluthauche“. Heraklit kennt also nur drei Elemente, noch nicht vier, wie Empedokles. Das Wort πρῶτον zeigt, dafs bei ihm das Feuer direkt und nicht erst durch Vermittlung der Luft zum Wasser wird, welches dann teilweise im weitern Fortgange der Erstarrung zur Erde, teilweise durch Rückbildung wieder zum Feuer wird, welches hier πρηστήρ (von πίμπρημι, brennen), der Glutwind, gelegentlich von Heraklit auch κεραυνός, der Blitzstrahl, genannt wird. Das Weltleben besteht in einem fortwährenden Übergang des Feuers zu Wasser, des Wassers zur Erde, und umgekehrt wieder der Erde zu Wasser, des Wassers zu Feuer. Ersteres nennt Heraklit die ὁδὸς κάτω, den Weg nach unten, letzteres die ὁδὸς ἄνω, den Weg nach oben, worin einerseits die Beobachtung des nach oben strebenden wie auch durch die Gestirne über uns vertretenen Feuers, andererseits aber auch ein Wertverhältnis ausgedrückt zu werden scheint. Daher der Weg nach oben zur Sättigung (κόρος) und zum Frieden (εἰρήνη), der Weg nach unten zur Bedürftigkeit (χρησμοσύνη) und zum Kriege (πόλεμος) führt. Ein weiterer Ausspruch sagt uns: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡυτή, „der Weg nach oben und der nach unten ist einer und derselbe“, d. h. beide Prozesse, der der Erstarrung des Feuers zu Wasser und Erde, und der der Wiederentfachung aus ihnen treten überall in der Welt

verbunden auf; nach Mafsen (μέτρα) erlischt das Feuer und nach Mafsen entzündet es sich wieder, wie die oben angeführte Hauptstelle erklärt; θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ, „das Wasser zerfliefst und wird nach demselben Verhältnis zugemessen, in welchem es bestand, bevor es Erde wurde"; es geht nichts verloren, alles Erdige wird wieder zum Wässerigen, alles Wässerige zum Feurigen, und ebenso umgekehrt, in ewigem Wechsel; überall strebt gleichzeitig das eine nach oben, das andere nach unten, ὁδὸς ἄνω κάτω μία. Schwerlich hat Heraklit diese Umwandlung in der Weise des Anaximenes (oben S. 47) mittels πύκνωσις und ἀραίωσις erklärt, wie Diogenes und Simplicius behaupten; Verdichtung und Verdünnung kann, soweit er davon überhaupt geredet haben mag, bei ihm nicht der Grund der Umwandlungen, sondern nur deren Folge gewesen sein, wie Zeller treffend bemerkt. Eine andere, schwer zu entscheidende Frage ist es, ob auch schon Heraklit, ähnlich wie die Stoiker als Fortbildner seiner Lehre, neben den beiden überall in der Welt verbunden bestehenden Wegen nach oben und unten eine periodisch eintretende ἐκπύρωσις und διακόσμησις, ein Werden aller Dinge zu Feuer und ein abermaliges Hervorgehen einer neuen Welt aus ihm gelehrt habe. Nachstoische Zeugnisse können hier nicht entscheiden, da das spätere Altertum gewohnt war, Heraklit durch die Augen der Stoa zu betrachten. Das heraklitische Zitat: πάντα τὸ πῦρ ἐπελθὸν κρινεῖ καὶ καταλήψεται, „über alles wird das Feuer kommen, es zu richten und zu überwältigen", besagt nur, dafs alle Dinge wieder zu Feuer werden, nicht aber, dafs dies bei allen gleichzeitig geschehen müsse; vielmehr scheint die Anschauung der Welt als eines „ewig lebendigen, nach Mafsen erlöschenden und nach Mafsen sich wieder entzündenden Feuers", wie auch die überall bestehende Einheit des Weges nach oben und unten konsequenterweise einen ewigen Fortgang beider Prozesse im Verein zu fordern. Allerdings soll Heraklit von einem aus 18000 oder 10800 Sonnenjahren bestehenden „grofsen Jahre" gesprochen haben, es ist aber durchaus unsicher, ob er dabei an eine ἐκπύρωσις oder (nach Censorin. de die natali XVIII, 11) an eine Wiederkehr der Planeten

zum ursprünglichen Stande gedacht habe. Am schwersten wiegen die Zeugnisse des Aristoteles. Zwar wenn er sagt (Phys. III, 5. p. 205 a 3 = Met. XI, 10. p. 1067 a 4): Ἡράκλειτός φησιν ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ, „Herakleitos sagt, dafs alles einstmals zu Feuer werde", so folgt daraus, auch wenn man das ἅπαντα urgiert, keine gleichzeitige ἐκπύρωσις aller Dinge; aber entschieden spricht für eine solche die Zusammenstellung mit Empedokles, de coelo I, 10. p. 279 b 16, wonach Heraklit ebenso wie dieser ein periodisches Entstehen und Vergehen der Welt angenommen haben soll, nur dafs diesem Zeugnisse das des Platon widerspricht, wenn er Heraklit und Empedokles in Gegensatz stellt (Soph. p. 242, D fg.): διαφερόμενον γὰρ ἀεὶ ξυμφέρεται, φασὶν αἱ συντονώτεραι τῶν Μουσῶν· αἱ δὲ μαλακώτεραι τὸ μὲν ἀεὶ ταῦθ' οὕτως ἔχειν ἐχάλασαν, ἐν μέρει δὲ τοτὲ μὲν ἓν εἶναί φασι τὸ πᾶν καὶ φίλον ὑπ' Ἀφροδίτης, τοτὲ δὲ πολλὰ καὶ πολέμιον αὐτὸ αὑτῷ διὰ νεῖκός τι, „immerfort entzweit sich die Einheit und versöhnt sich, so lehren die strengern Musen (d. h. Heraklit), während die weniger strengen (Empedokles) auf die Forderung, dafs dieses immerfort geschehe, verzichteten und lehren, dafs das Weltall abwechselnd zuweilen zur Einheit werde und einander freund durch die Liebe, und zuweilen wieder zur Vielheit und einander feind durch eine Art Streit". Wir können hier nur konstatieren, dafs Aristoteles und die Spätern für eine ἐκπύρωσις bei Heraklit eintreten, während das Zeugnis des Platon und, wie uns scheint, auch die Konsequenz des Systems gegen eine solche spricht. Dafs im übrigen Heraklit schon wie die ihm folgenden Stoiker alles in der Welt nach einer εἱμαρμένη, einer unabänderlichen Notwendigkeit erfolgen liefs, entspricht vollkommen seiner ganzen Denkungsart und wird bestätigt durch die Äufserung: ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν, „die Sonne wird ihre Bahnen nicht überschreiten, wo nicht, so werden die Erinyen, die Hüter der Dike, sie zu finden wissen". Als Curiosum sei noch erwähnt, dafs er die scheinbare Gröfse der Sonne für die wirkliche hielt und an eine tägliche Erlöschung und Neuentzündung des Sonnenfeuers glaubte. Der Himmel ist ihm ein festes, um die Erde sich drehendes Gewölbe, in welchem nach uns zu offene Höhlungen

angebracht sind, in denen die aus dem Meere aufsteigenden feurigen Dünste sich sammeln und so die Erscheinung der Sonne wie auch wohl die der übrigen Gestirne hervorbringen.

6. Das Feuer als Weltseele.

Wie alles Feste und Flüssige in der Natur, so ist auch der menschliche Leib eine Erstarrung des Weltfeuers, und wie alle Bewegung in der Welt auf einer Rückkehr der Dinge zum Feurigen beruht, so ist auch im Menschen das Lebensprinzip, die Seele, vermöge der Wärme und Bewegung, welche sie dem Körper verleiht, ein Überrest des nicht völlig erstarrten Weltfeuers. Erwägungen dieser Art mögen den Heraklit veranlafst haben, das die Welt belebende Feuer als die Seele der Welt zu bezeichnen; bei Clem. Alex. Strom. VI, 2 sagt er: ψυχῇσι θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή, „für die Seelen [in ihrer Einheit als Weltseele] ist es der Tod, Wasser zu werden, für das Wasser ist es der Tod, Erde zu werden, aus der Erde aber wird wieder Wasser und aus dem Wasser wieder Seele". Hier wird ψυχή genannt, was sonst bei Heraklit πῦρ heifst, das Weltfeuer ist zugleich die das Universum bewegende, belebende und erwärmende Weltseele. Die Einzelseele ist nur ein Teil dieser Weltseele, ein bei ihrer Erstarrung zum Leibe übrig gebliebener Funke des grofsen Weltfeuers, welcher mit ihm durch die Sinnesorgane und, wenn diese im Schlafe versagen, durch den Atmungsprozefs in Verbindung bleibt und von ihm stets angefacht werden mufs, um nicht zu erlöschen. Dies bezeugen zwei wichtige Stellen bei Sextus Empir. adv. Math. VIII, 286: „Heraklit sagt ausdrücklich, dafs nicht der Mensch ein vernünftiges Wesen sei, dafs vielmehr nur der umgebenden Welt die Beseeltheit zukomme", und VII, 129: „Diese göttliche Vernunft ziehen wir nach Heraklit durch die Atmung in uns herein und erlangen dadurch Bewufstsein, daher wir im Schlafe uns selbst vergessen und beim Erwachen wieder zu Bewufstsein gelangen; denn im Schlafe schliefsen sich die Öffnungen der Sinnesorgane und der Geist in uns wird von der Verbindung mit

der Aufsenwelt abgeschnitten, so dafs nur der Zusammenhang durch den Atmungsprozefs wie eine Art Wurzel erhalten bleibt und der Geist in seiner Isolierung die Gedächtniskraft, welche er vorher besafs, einbüfst. Beim Erwachen wiederum bückt sich der Geist durch die Öffnungen der Sinnesorgane wie durch Fensterchen hinaus, tritt in Verbindung mit der umgebenden Welt und erlangt dadurch die Erkenntniskraft wieder. Ähnlich nun wie die Kohlen, wenn sie dem Feuer nahe kommen, sich wandeln und glühend werden, wenn sie sich aber von ihm entfernen, erlöschen, so geschieht es auch, dafs der in unsern Körpern zu Gast wohnende (ἐπιξενωθεῖσα) und aus der umgebenden Welt stammende Anteil durch die Abschliefsung bewufstlos wird, und durch die vermöge der gröfsern Anzahl der Öffnungen gewonnene Wiederverbindung die gleiche Natur wie das Universum annimmt.“ Je mehr die Seele von diesem Feuergehalt des Universums in sich trägt, um so weiser ist sie, αὔη ψυχὴ σοφωτάτη, „die trockne Seele ist die weiseste“, und „ein Mensch, wenn er sich betrunken hat, wankt und läfst sich von einem unmündigen Kinde führen, ohne zu wissen, wohin er geht, weil ihm die Seele feucht geworden ist.“ Da der Leib eine Erstarrung des Weltfeuers ist, so ist das leibliche Leben in Wahrheit ein Tod der Seele: „Denn solange wir leben, sind unsere Seelen tot und in uns begraben, und wenn wir sterben, so leben unsere Seelen wieder auf“; ἀνθρώπους μένει τελευτήσαντας ἅσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν, „nach dem Tode steht den Menschen etwas bevor, was sie nicht vermuten noch erwarten“, vielleicht dieses, dafs sie sich als Weltseele fühlen, ohne doch ihre eigene Seele, das sie jetzt erfüllende Ichbewufstsein einzubüfsen, worauf der tiefsinnige Ausspruch hindeutet (Diog. L. IX, 7): ψυχῆς πείρατα οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει, „die Grenzen der Seele wirst du nicht finden, und wenn du alle Wege durchliefest, so tief ist ihr Wesen“.

7. Das Feuer als Weltvernunft.

Das die Welt bewegende und beseelende Weltfeuer ist dem Heraklit zugleich eine das Weltganze durchwaltende und regierende göttliche Vernunft; Hippolyt sagt von ihm: „Er

behauptet aber auch, dafs dieses Feuer ein vernünftiges Prinzip (φρόνιμον) und die Ursache der Weltordnung sei." Als solches ist das Feuer identisch mit der höchsten, ihrem Wesen nach unbegreiflichen Gottheit, Clem. Strom. V, 14: ἓν τὸ σοφὸν, μοῦνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει, Ζηνὸς οὔνομα, „eines ist das Weise, aber aussprechen läfst es sich nicht und läfst es sich doch, Zeus mit Namen". Für dieses geheimnisvolle Wesen hat Heraklit mancherlei Namen; er nennt es, wie hier, Ζεύς, τὸ σοφόν, gelegentlich θεός, Εἱμαρμένη, Δίκη, γνώμη, am häufigsten aber λόγος, wie schon in der Eingangsstelle seines Werkes (oben S. 96), wo λόγος doppelsinnig die durch die Rede des Philosophen verkündigte Wahrheit und zugleich die das Weltganze beherrschende Vernunft bezeichnet. Alles in der Welt geschieht nach diesem λόγος (γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε), aber die Menschen verstehen ihn nicht. „Eines ist das Weise", wie ein leider nicht mit Sicherheit wiederherzustellender Ausspruch bei Diog. IX, 1 besagt, „nämlich, dafs man die Vernunft (γνώμη) begreift, welche einzig und allein alles in allem regiert." Alles, was diese Weltvernunft vollbringt, ist schön und gut, wenn es auch die Menschen nicht einsehen: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν, ἃ δὲ δίκαια, „für Gott ist alles schön und gut und gerecht, nur die Menschen halten das eine für unrecht und das andere für gerecht"; Sext. Math. VIII, 133: „darum soll man dem Gemeinsamen (ξυνόν, κοινόν) folgen, aber während der Logos gemeinsam ist, leben sie doch so, als wenn sie einen eigenen Verstand besäfsen", welchen Heraklit ihnen abspricht; denn so wie unsere Seele nur ein Absenker der grofsen Weltseele ist, so verdanken wir nach einer bei Plut. de Iside 76 erhaltenen Stelle nicht nur Leben, Sehen und Bewegung, sondern auch die Erkenntnis dem Umstande, dafs unsere Natur (die Verbesserung nach Bernays) ἀμυστὶ ἔσπακεν ἀπορροὴν καὶ μοῖραν ἐκ τοῦ φρονοῦντος ὅτῳ κυβερνᾶται τὸ σύμπαν, καθ' Ἡράκλειτον, „in vollen Zügen einen Ausflufs und Anteil einschlürft aus dem Vernunftwesen, durch welches das Weltganze regiert wird, wie Heraklit sagt". Aus diesem Weltgesetze stammen auch die bürgerlichen Gesetze, der

νόμος, „für welchen das Volk kämpfen soll wie für seine Stadtmauer“, aber die Hybris, den gegen den Weltwillen sich auflehnenden Einzelwillen, „soll man eifriger löschen als eine Feuersbrunst“. Hieraus begreifen sich die ethischen Vorschriften des Heraklit; sie liegen in zwei von ihm überlieferten Worten, welche echt griechisch gedacht und kaum übersetzbar sind: der σωφροσύνη, vermöge deren wir unsern Willen der die Welt regierenden Vernunft unterwerfen, und der εὐαρέστησις, durch die wir als zweckmäfsig für den Bestand des Ganzen erkennen und gutheifsen, auch was unserm individuellen Interesse entgegensteht.

V. Die Philosophie des 5. Jahrhunderts: Empedokles, Anaxagoras und die Atomisten.

Allgemeine Übersicht.

Parmenides und Heraklit, die beiden gröfsten Erscheinungen der Philosophie vor Sokrates, sind zugleich die beiden extremsten Gegensätze derselben; der eine sagt: es gibt kein Werden, sondern nur ein Sein; der andere: es gibt kein Sein, sondern nur ein Werden. Die Vermittlung dieses Gegensatzes aus der letzten Tiefe heraus gelang erst dem Platon; seine Philosophie ist im Grunde eine Verknüpfung der heraklitischen und der parmenideischen Anschauung; ihr Angelpunkt ist die Unterscheidung eines γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν, d. h. der Erscheinungswelt, in welcher Heraklit, und eines ὄντως ὄν, d. h. der Welt des an sich (αὐτὸ καθ' αὑτό) Seienden, in welcher Parmenides recht behält, während hingegen der Einflufs des Sokrates mehr für die Ausgestaltung im einzelnen mafsgebend war und im ganzen genommen, wie wir sehen werden, mehr irreführend als fördernd für den Fortgang der metaphysischen Erkenntnis wurde.

Wie Platon, so versuchen auch schon die Denker des 5. Jahrhunderts eine Versöhnung des heraklitischen Werdens mit dem parmenideischen Sein. Weil sie aber, ebenso wie schon Zenon, der unmittelbare Schüler des Parmenides, das

ὄν desselben physisch, nicht wie Platon metaphysisch auffassen, darum konnte die Philosophie, bei aller Bereicherung im einzelnen, durch sie keinen wirklichen Fortschritt machen; und während Parmenides und Heraklit, ein jeder in seiner Weise, noch heute ihren positiven Wert behalten, so bedeuten Empedokles, Anaxagoras und Demokrit einen Irrweg, welchen die Philosophie nur gehen mufste, um inne zu werden, dafs auf diese Weise das Ziel nicht zu erreichen ist.

Alle die drei genannten Richtungen haben von Parmenides gelernt, dafs das Seiende unveränderlich ist, verstehen aber unter demselben in physischer Weise gewisse Urstoffe, in deren mechanischer Mischung und Entmischung (μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων, wie Empedokles, σύγκρισις καὶ διάκρισις, wie Anaxagoras sagt) alle Weltentwicklung besteht. Alles Werden ist nur mechanische Verbindung, alles Vergehen nur mechanische Trennung dieser Urstoffe, das ist der gemeinsame Grundsatz des Empedokles, Anaxagoras und der Atomisten, und es begründet keine prinzipielle Verschiedenheit, wenn Empedokles in den vier Elementen, Anaxagoras in den ὁμοιομερῆ und Demokrit in den Atomen die letzten, unveränderlichen Urstoffe der Dinge sieht.

Weil aber diese Urstoffe nicht, wie bei den ältern Ioniern und bei Heraklit, die lebendige Kraft in sich tragen, weil sie, rein passiv und innerlich tot, nur mechanisch, d. h. von aufsen bewegbar sind, darum müssen sie die bewegende Kraft als ein zweites neben sich haben, mag dieselbe mit Empedokles als Liebe und Hafs, mit Anaxagoras als ein weltordnender νοῦς, oder mit Demokrit als eine von jeher bestehende Bewegung der Atome bezeichnet werden. Beide, der unveränderliche Stoff und die ihn bewegende und mischende Kraft, sind bis in den letzten Grund hinein verschieden, daher die Philosophie des 5. Jahrhunderts in allen drei Richtungen in einen Dualismus verfällt; ein solcher aber, wo er immer in der Geschichte der Philosophie aufgetreten ist (wie in Indien im Sâñkhyam zwischen *prakṛiti* und *purusha*, in der neuern Philosophie bei Descartes zwischen *extensio* und *cogitatio*), ist allemal ein Geständnis, dafs die Philosophie ihre Aufgabe nicht hat lösen können. Wie man auch immer sich das Prinzip

vorstellen mag, aus dem man die Welt und ihren Inhalt zu erklären versucht, jedenfalls kann es nur als eine Einheit gedacht werden. Denn wie kämen zwei von Grund aus verschiedene und von einander unabhängige Prinzipien dazu, sich im unendlichen Raume und in der unendlichen Zeit zu finden? welche Handhaben könnten sie besitzen, um einander zu fassen? welchem unerhörten Zufalle wäre es zu verdanken, dafs sie zu einander passen und sich zur Erzeugung einer Welt mit einander verbinden könnten? Alle diese Fragen läfst der Dualismus unbeantwortet; er ist, wo er immer auftritt, eine Verlegenheitsphilosophie, entspringend aus dem Wunsche, bestehende Gegensätze auszugleichen, daher auch nirgendwo ursprünglich, sondern nur als ein Kompromifs aus frühern Richtungen hervorgehend, als Sâñkhyam aus dem in Realismus verirrten Vedânta, als Cartesianismus aus dem Bestreben, die Philosophie des Mittelalters auf eine logische Form zu bringen, als die in Rede stehende Philosophie des 5. Jahrhunderts aus dem Wunsche, den Forderungen des Parmenides und des Heraklit in gleicher Weise gerecht zu werden.

Man hat vielfach darüber gestritten, in welcher Reihenfolge die Philosophen des 5. Jahrhunderts abzuhandeln seien, da Empedokles, Anaxagoras und Leukippos, der ursprüngliche Begründer des Atomismus, alle drei um das Jahr 500 a. C. geboren, mithin gleichaltrig sind, so dafs über ihre Anordnung nur der mehr oder weniger fortgeschrittene Charakter ihres Philosophierens zu entscheiden hat. Was zunächst Empedokles und Anaxagoras betrifft, so haben wir die Äufserung des Aristoteles (Met. I, 3. p. 984 a 12), Anaxagoras sei τὴν μὲν ἡλικίαν πρότερος, τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος, „dem Lebensalter nach früher, den Werken nach später“ als Empedokles gewesen. Man hat dies wohl von der Abfassungszeit ihrer Werke verstehen wollen, aber wann Empedokles seine umfangreichen Gedichte Περὶ φύσεως und Καθαρμοί, wann Anaxagoras sein einziges Büchlein Περὶ φύσεως (es kann nicht umfangreich gewesen sein, da es zur Zeit des Sokrates auf dem Markte zu Athen für 80 Pfennig zu kaufen war, Platon, Apologie p. 26 D) verfafst und herausgegeben hat, das mochte wohl Aristoteles nicht wissen können, und darauf kam es ihm jedenfalls nicht an, wohl aber auf

den Fortschritt des Standpunktes, und darin wird man wohl dem Aristoteles zustimmen können, dafs gegenüber der φιλότης und dem νεῖκος, diesen halbmythischen Gewalten, auf welche Empedokles die Mischung der Elemente zurückführte, der Versuch des Anaxagoras, die zweckmäfsige Ordnung der Welt aus einem weltbildenden νοῦς zu begreifen, eine entwickeltere Anschauung von der Gesetzmäfsigkeit des Naturwirkens bekundete. Wenn aber Aristoteles nach seinem bekannten Ausspruche, dafs Anaxagoras unter seinen Zeitgenossen οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας, „wie ein Nüchterner unter den aufs Geratewohl Redenden gestanden habe", und ihm folgend viele Neuern den Anaxagoras auch später als die Atomisten stellen, so haben wir doch stärkere Gründe, es umgekehrt zu halten, und im Atomismus die eigentliche Konsequenz dessen zu sehen, was Empedokles und Anaxagoras anstrebten, ohne sich dessen deutlich bewufst zu werden. Im Urzustande waren nach Empedokles alle vier Elemente in seinem Sphairos, waren nach Anaxagoras alle ὁμοιομερῆ in seinem πάντα ὁμοῦ so innig gemischt, dafs auch in dem kleinsten Teilchen noch alle vier Elemente bei dem einen, noch alle ὁμοιομερῆ bei dem andern vorhanden waren. Aber wie soll man sich dieses Gemisch vorstellen? Sollte es bis ins unendlich Kleine gehen, so ist es kein Gemisch mehr, sondern ein homogener Urstoff, aus dem dann die mannigfachen Stoffe nicht durch Entmischung, sondern durch qualitative Umwandlung (ἀλλοίωσις) hervorgehen. Dies aber könnten Empedokles und Anaxagoras nicht zugestehen, ohne ihr ganzes Mischungsprinzip aufzugeben. Dieses verlangte, dafs wir auch im Sphairos schliefslich auf Teilchen stofsen, welche nur noch reine Erde, reines Wasser usw. sind, und entsprechend bei Anaxagoras, so dafs beide Denker, wenn sie ihr mechanisches Prinzip vollständig zu Ende gedacht hätten, notwendig zum Atomismus gelangt sein würden. Diese Erwägungen bestimmen uns, in den Atomen des Demokrit die letzte Konsequenz der Philosophie des 5. Jahrhunderts zu sehen, und somit ihm die fortgeschrittenste Stellung einzuräumen, wiewohl zugestanden werden mufs, dafs andererseits Anaxagoras, vermöge seiner Erklärung der unleugbar in der Natur vorhandenen Zweckmäfsigkeit durch einen welt-

bildenden νοῦς, wenn er nur von diesem einen vollern Gebrauch gemacht hätte, als es in Wirklichkeit geschehen ist, sich weit über die beiden andern erhoben haben würde.

Empedokles.

1. Leben und Werke.

Empedokles, Sohn des Meton, aus Ἀκράγας *(Agrigentum)* auf Sicilien (heute *Girgenti*, dessen Hafen noch jetzt den Namen *Porto Empedocle* trägt), mufs nach der oben S. 108 angeführten Stelle des Aristoteles um weniges jünger als Anaxagoras gewesen, und soll, gleichfalls nach Aristoteles, 60 Jahre alt gestorben sein, so dafs sein Leben gegen 490—430 oder um weniges später anzusetzen sein wird. Er gehörte, obgleich vornehm und reich, der demokratischen Partei seiner Vaterstadt an, und war als Staatsmann und Dichterphilosoph, als Arzt und Wundertäter (er soll u. a. eine ἄπνους, eine tote Frau, wieder zum Leben erweckt haben) ein vielgefeierter Mann. Als Werke hinterliefs er zwei Lehrgedichte, Περὶ φύσεως und die Καθαρμοί, in angeblich 5000 Versen, von denen noch 450 schwungvolle, doch mehr rhetorisch als poetisch schöne Hexameter erhalten sind. Wie über sein Leben, kursierten auch über die Art seines Todes mannigfache und widersprechende Gerüchte. Wahrscheinlich starb er, nachdem er der Volksgunst verlustig gegangen war, fern von seiner Heimat im Peloponnes. Nach andern wäre er plötzlich von der Erde verschwunden, wie seine Freunde meinten, durch Versetzung unter die Götter, wie böse Zungen behaupteten, um diesen Glauben zu erregen, durch einen Sprung in den Ätna, von dem jedoch eine seiner eisernen Sandalen nachmals ausgeworfen und so zum Verräter geworden sein soll; Horaz, Ep. II, 3, 464: *deus immortalis haberi dum cupit Empedocles, ardentem frigidus Aetnam insiluit* (vgl. Diog. L. VIII, 69). Grund zu dergleichen Fabeleien mag wohl das Auftreten des Empedokles gegeben haben; erklärt er sich doch in einem noch erhaltenen Bruchstück für einen aus der Mitte der Götter verstofsenen Gott, und redet in einem andern Fragment seine Mitbürger mit den Worten an:

χαίρετ', ἐγὼ δ' ὑμῖν θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός
πωλεῦμαι μετὰ πᾶσι τετιμένος, ὥσπερ ἔοικε,

„seid mir gegrüſst, nicht mehr als Sterblicher, sondern als ein unsterblicher Gott wandle ich unter euch, von allen geehrt, wie es sich gebührt“.

2. Mischung und Entmischung.

Durch Heraklit war die Frage nach der Natur des Werdens in den Vordergrund der Betrachtung gerückt worden. Andererseits hatte Parmenides erklärt, daſs nur dasjenige ein Seiendes genannt werden könne, welches immer so bleibe, wie es ist. Dieser Satz muſste, wenn man ihn physisch verstand, notwendig zu der Annahme führen, daſs alle Bestandteile des Naturganzen ihrer Beschaffenheit nach unwandelbar dieselben bleiben, daſs mithin alles was wir Werden nennen, nur in einer Mischung und Entmischung besteht. Demgemäſs erklärt es Empedokles bei Plutarch adv. Col. 12 in unverkennbarem Anschlusse an die Worte des parmenideischen Gedichtes für eine Torheit, zu glauben, daſs etwas entstehen könne, was vorher nicht gewesen sei, „denn es ist unmöglich, daſs etwas aus dem Nichtseienden werde, und ebenso ist es undenkbar und unerhört, daſs ein Seiendes zunichte werde“, und ein anderes Fragment (bei Ar. Met. V, 4. p. 1015 a 1) zieht die weitere Konsequenz:

φύσις οὐδενός ἐστιν ἐόντων
ἀλλὰ μόνον μῖξίς τε διάλλαξίς τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν,

„ein Entstehen gibt es für nichts, was da ist, sondern nur eine Mischung und eine Trennung des Gemischten, aber die Menschen nennen dies ein Werden“.

3. Die vier Elemente.

Als diese unveränderlichen Bestandteile, durch deren Mischung und Entmischung alles in der Welt hervorgeht, bezeichnet Empedokles, und zwar als erster (πρῶτος, Ar. Met. I, 4. p. 985 a 29), die vier Elemente, Erde, Wasser, Luft und Feuer, oder, wie wir sagen würden, die vier Aggregatszustände des

Festen, Flüssigen, Luftförmigen und Imponderablen, auf welche er die Götternamen des Volksglaubens überträgt.

τέσσαρα γὰρ πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε·
Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀιδωνεύς
Νῆστίς θ', ἣ δακρύοις τέγγει κρούνωμα βρότειον,

„vernimm zuerst, dafs der Wurzeln für alles Seiende vier sind: der (als Blitzfeuer) schimmernde Zeus, die das Leben (als Luft mittels des Atmungsprozesses) erhaltende Hera, ferner Aidoneus (als Vertreter der Erde) und die Nestis (das Wasser, hier von νάω, fliefsen, abzuleiten, nach Angabe der Alten Name einer sicilischen Wassergöttin), welche die irdische Quellhöhle mit ihren Tränen netzt“.

Es ist klar, dafs diese vier Elemente für Empedokles eine andere Bedeutung haben als für Thales das Wasser oder für Heraklit das Feuer. Jenen war ihre Urmaterie ein von lebendigen Kräften durchdrungener und daher selbsttätig die Dinge aus sich erzeugender Urstoff, eine ὕλη, welche die ζωή in sich trägt, daher man jene ältern ionischen Philosophen (seit Ralph Cudworth, geb. 1617) nicht unzutreffend Hylozoisten nennt. Im Gegensatze zu ihnen könnte man, wenn auf die Einführung neuer Namen Wert zu legen wäre, den Empedokles wie auch den Anaxagoras und Demokrit als Hylonekristen bezeichnen, da ihre ὕλη ein νεκρόν, ein innerlich Totes, rein Passives und daher durch aufser ihr stehende Kräfte zu Bewegendes ist. Des Widerspruches, dafs auch diese alles Lebens beraubten Urkörper immer noch vermöge ihrer Undurchdringlichkeit, Kohäsion und Schwere die Träger geheimnisvoller Naturkräfte sind, scheinen sich die Denker des 5. Jahrhunderts nicht bewufst geworden zu sein.

4. Liebe und Hafs.

Alle Naturerscheinungen bestehen aus den vier Elementen, und alle ihre Unterschiede erklären sich aus der Verschiedenheit der Mischungen der Elemente. Die Kräfte aber, welche die Elemente mischen, können nicht in ihnen liegen, sondern müssen ihnen, da jede Mischung als solche in einer Einwirkung von aufsen besteht, als ein anderes gegenüberstehen

Als diese Kräfte bezeichnet Empedokles die Liebe (Φιλία, Φιλότης, Ἁρμονία, Ἀφροδίτη, Στοργή, Γηθοσύνη, Κύπρις, mit Beiworten wie ἠπιόφρων, „milde gesinnt“, θεμερῶπις, „ehrwürdig“, ἀμεμφής, „untadelig“) und den Hafs oder die Zwietracht (Νεῖκος, Κότος, Δῆρις, Ἄρης, gelegentlich bezeichnet als οὐλόμενον, „verderblich“, μαινόμενον, „rasend“, αἱματόεσσα, „blutig“), deren Namen und Beiworte beweisen, dafs Empedokles hierbei zwei in der Menschenwelt bestehende Gegensätze auf das Ganze der Natur überträgt. An die Attraktion und Repulsion ist dabei nicht zu denken, da diese den Körpern der Natur inhärieren, während Liebe und Hafs bei Empedokles den Elementen als ein anderes gegenüberstehen, daher sie öfter mit diesen zusammen als sechs gerechnet werden. Die Liebe verbindet das Ungleichartige, trennt folglich das Gleichartige von einander, der Hafs trennt das Ungleichartige, wodurch dann von selbst eine Verbindung des Gleichartigen eintritt, welches Aristoteles dem Empedokles nicht mit Recht als eine Inkonsequenz vorwirft. Gesetzt, vor uns stehe eine Pflanze, so sind in ihr die vier Elemente, Festes, Flüssiges, lufterfüllte Hohlräume und Wärme durch die Φιλία zu einer Einheit verbunden. Stirbt die Pflanze ab, so beruht dies darauf, dafs das Νεῖκος in sie eindringt, das während ihres Lebens Verbundene trennt und wieder zu Erde, Wasser, Luft und Feuer zurückkehren läfst (vgl. die Verse bei Simpl. ad Phys. 1124,9). Um Liebe und Hafs zu allgemeinen Naturpotenzen zu machen, mufste Empedokles sie ihres ethischen Charakters entkleiden und kann es doch nicht verhindern, dafs ihre ursprüngliche Bedeutung als sittliche Kräfte vielfach durchschimmert und die Reinheit der Naturauffassung beeinträchtigt.

5. Die beiden Endzustände.

Nichts beweist so sehr den innerlich toten, gegen jede Verbindung und Trennung sich gleichgültig verhaltenden Charakter der vier Elemente, wie der Umstand, dafs Empedokles neben der die Elemente verbindenden und mischenden Liebe noch als ein besonderes trennendes Prinzip das Νεῖκος aufstellte. Man sollte denken, dafs die Liebe allein genügt hätte, und dafs das blofse Nachlassen ihrer verbindenden Kraft das

Auseinanderfallen der Verbindungen hätte bewirken können. Aber selbst zu diesem Auseinanderfallen beim Nachlassen der Liebe haben die Elemente nicht die Kraft, und so mufste, um es zu bewirken, der verbindenden Kraft der Φιλία noch die trennende Kraft des Νεῖκος gegenübergestellt werden. Beide Kräfte stehen in unversöhnlichem Gegensatze, suchen sich gegenseitig aus den Elementen zu vertreiben und die Alleinherrschaft über sie zu erobern. Dieses gelingt ihnen abwechselnd, woraus dann zwei Weltperioden sich ergeben mit Endpunkten, zwischen denen das Weltleben hin und her schwankt. Das eine Mal gelingt es der Liebe, den Hafs ganz aus den Elementen zu vertreiben, und es kommt zu einem Endzustande, in welchem die Φιλία die Alleinherrschaft über die Dinge besitzt. Dieser Endzustand ist der Σφαῖρος des Empedokles; in ihm sind alle vier Elemente zu einem so innigen Gemisch verbunden, dafs auch in dem kleinsten Teile desselben immer noch Erde, Wasser, Luft und Feuer vorhanden sind. Aber wie ist dieses Gemisch zu denken? Philoponus zu Arist. de gen. et corr. I, 5 sagt uns: „Empedokles behauptet, dafs unter der Alleinherrschaft der Liebe alles zur Einheit werde und den Sphairos bilde, welcher qualitätlos (ἄποιος) sei, sofern in ihm nicht mehr die spezifische Eigenschaft des Feuers oder irgendeines andern Elementes fortbestehe.“ Sollte Empedokles zu einer solchen Auffassung Anlafs gegeben haben, so könnte es nur auf Kosten der Konsequenz geschehen sein. Wenn die Mischung im Sphairos bis ins unendlich Kleine fortgeht, so entsteht ein homogener Körper, aus dem die Elemente nur durch qualitative Umwandlung (ἀλλοίωσις) hervorgehen können. Soll das Mischungsprinzip auch für den Sphairos aufrecht erhalten bleiben, so kann die Mischung nicht bis ins unendlich Kleine fortgehen, und wir müssen schliefslich auf Körperchen stofsen, welche nur noch Reinstoffe sind, an denen somit die mischende Kraft der Liebe ihre Grenze findet. Wie sich auch Empedokles dies vorgestellt haben mag, jedenfalls können in seinem Sphairos keine individuellen Wesen bestehen, und es stimmt schön zu seiner überall hervortretenden pessimistischen Auffassung des individuellen Lebens, wenn er seinen Sphairos nach einem Aus-

druck des Aristoteles als den εὐδαιμονέστατος θεός gepriesen haben soll. — Weiter schildert Empedokles, wie in diesen seligen Zustand der Ruhe das Νεῖκος von aufsen eindringt, die Φιλία vertreibt und die durch sie verbundenen Elemente mehr und mehr von einander trennt, bis es zu einem entgegengesetzten Endzustande kommt, in welchem die Φιλία ganz aus den Elementen verdrängt ist und das Νεῖκος die Alleinherrschaft in der Welt behauptet. Wie Empedokles sich diesen zweiten Endpunkt des Weltlebens gedacht hat, ist nicht deutlich überliefert; nach dem Berichte des Plutarch, de facie lunari 12, wären in ihm alle vier Elemente „ungemischt, feindlich und isoliert, ohne eine Verbindung unter einander zuzulassen, ohne Gemeinschaft, sich fliehend und von einander abwendend“. Hiernach scheint dieser zweite Endzustand darin zu bestehen, dafs die vier Elemente vier homogene Massen bilden, welche durch das Νεῖκος getrennt von einander gehalten werden, bis es der Φιλία gelingt, eine wirbelförmige Bewegung hervorzubringen, durch welche die Elemente sich mischen und schliefslich sich abermals zu einem neuen Sphairos in innigstem Gemische vereinigen. Beide Endpunkte, der der Alleinherrschaft der Liebe und der der Alleinherrschaft des Hasses bedeuten Ruhepunkte in dem von Ewigkeit her bestehenden Weltleben, während hingegen bei dem Übergang von dem einen Extreme zum andern die Welt durch Mischung und Entmischung der Elemente in einen Zustand der Bewegung gerät; Arist. Phys. VIII, 1. p. 250 b 27: „Empedokles lehrt, dafs die Welt abwechselnd in Bewegung und wiederum in Ruhe sei; sie bewege sich, wenn die Φιλία aus dem Vielen das Eine oder wenn das Νεῖκος aus dem Einen das Viele hervorbringe, und sie sei in Ruhe in den zwischenliegenden Zeitperioden, denn er sagt: Sofern in dieser Weise das Eine aus dem Vielen zu erwachsen vermag und wiederum das Viele aus der Zerteilung des Einen sich wiederherstellt, insofern entstehen die Wesen und besitzen keine ewige Dauer; sofern sie hingegen unaufhörlich diesem Wechselprozesse unterliegen, insofern beharren sie als ewige in diesem beständigen Kreislaufe.“ Eine Weltentwicklung und mit ihr alle individuellen Wesen, Pflanzen, Tiere, Menschen und auch die Götter ent-

stehen und vergehen wieder, nur bei dem Übergang vom Einheitsstande unter der Herrschaft der Φιλία zum Vielheitsstande unter der Herrschaft des Νεῖκος, und nochmals bei dem Übergange von dieser Vielheit zu jener Einheit, ist dieses Entstehen und Vergehen möglich:

δίπλ' ἐρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἓν ηὐξήθη μόνον εἶναι
ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφυ πλέον' ἐξ ἑνὸς εἶναι.
δοιὴ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιὴ δ' ἀπόλειψις·
τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,
ἡ δὲ πάλιν διαφυομένων θρυφθεῖσα διέπτη·
καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἓν ἅπαντα,
ἄλλοτε δ' αὖ δίχ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.

„Zweifaches habe ich zu sagen: das eine Mal ist aus dem Vielen das allein bestehende Eine erwachsen, das andere Mal wiederum das Eine zur Vielheit auseinandergegangen. Zweifach ist also der sterblichen Wesen Entstehung und zweifach ihre Vernichtung; das eine Mal entstehen sie und vergehen wieder bei dem Übergang der Welt zur Einheit, das andere Mal, wenn beim Auseinandergehen der Elemente die zerbröckelnde Einheit in Stücke geht. Und dieser Wechselprozeſs ist ein unaufhörlicher, sofern das eine Mal alles durch die Φιλότης zur Einheit zusammengeht, das andere Mal alle Dinge kraft der Feindseligkeit des Νεῖκος auseinanderfahren.“

Von den beiden hierdurch bedingten Weltentstehungen beim Übergang des Einen zur Vielheit und bei dem der Vielheit zum Einen hat Empedokles, soweit es aus den Fragmenten ersichtlich ist, nur die letztere näher geschildert, bei der die Weltbildung durch die Kraft der Liebe erfolgt; der umgekehrte Weg, bei dem der Haſs als weltschaffende Kraft aufgetreten wäre, wird im Prinzip von ihm aufrecht erhalten, dürfte aber bei der praktischen Ausführung groſsen Schwierigkeiten bebegegnet sein.

6. Kosmogonie.

Das Quantum der Materie ist ein begrenztes, mögen nun die vier Elemente im Sphairos in einem innigen Gemisch ver-

bunden sein oder unter der Alleinherrschaft des Νεῖκος völlig von einander geschieden in träger Ruhe verharren. Von dieser hebt die Weltbildung an, indem die Φιλία von aufsen eindringt und unter den bis dahin völlig von einander isolierten Elementen eine Wirbelbewegung hervorbringt. Hierdurch wird zunächst die Luft nach aufsen gedrängt und umgibt das Weltall in Form einer Hohlkugel, deren äufsere Rinde durch den Einflufs des nachdringenden Feuers sich verhärtet und als Firmament das Universum umgibt (Plac. II, 11: Ἐμπεδοκλῆς στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέντος ὑπὸ πυρός). Aufserhalb der so umschlossenen Weltkugel gibt es nichts mehr, weder einen leeren Raum noch einen Überschufs von Stoff (οὐδέ τι τοῦ παντὸς κενεὸν πέλει οὐδὲ περισσόν, wenn wir diesen etwas dunkeln Vers so verstehen dürfen), innerhalb der Weltkugel aber spielt sich folgender Prozefs ab. Durch den von der Φιλία bewirkten Wirbel wird das Feuer nach oben geschleudert, verdrängt die Luft, die sich unterhalb des Firmaments gelagert hatte, aus der obern Halbkugel und treibt sie in der untern zusammen, wodurch zwei den innern aus Erde und Wasser bestehenden Kern der Welt umgebende Hemisphären entstehen, eine helle, welche den Tag, und eine dunkle, welche die Nacht bildet. Beide Hemisphären geraten in eine drehende Bewegung, welche zufällig (ἀπὸ τοῦ τετυχηκέναι) veranlafst wird durch den massenhaften Ansturm des Feuerelementes (κατὰ τὸν ἀθροισμὸν ἐπιβρίσαντος τοῦ πυρός, wie eine etwas dunkle Plutarchstelle besagt), welcher im letzten Grunde doch auch wieder nur auf der von der Φιλία bewirkten Wirbelbewegung beruhen kann, da nach Empedokles dem Feuer dieselbe Passivität zukommt wie den andern Elementen. Diese Drehbewegung, ursprünglich langsam (zu Anfang sollen Tag und Nacht zehn, dann sieben Monate gedauert haben, Plac. V, 18), wurde immer schneller und schnürte den schlammigen Kern der Welt, welcher vermöge seiner Festigkeit dem von der Φιλία veranlafsten Wirbel widerstanden haben mag, immer stärker ein; mit Gewalt quoll dadurch das Wasser hervor, vermischt mit Luft, welche verdunstete (θυμιαθῆναι) und so die Erdkugel mit einer ruhenden Schicht umgab, während um diese herum die feurige und die luftige Hemisphäre als Tag

und Nacht kreisen. Die Sonne bewirkt nicht den Tag, sondern der Tag bewirkt die Sonne. Sie ist, wie bei den Pythagoreern, ein kristallartiger Körper, nicht Feuer, sondern ein Focus, welcher die Feuerelemente der hellen Hemisphäre sammelt und durch Zurückstrahlung (ἀντανάκλασις) auf die Erde gelangen läfst. Auf sie bezieht sich der volltönende Vers:

ἀνταυγεῖ πρὸς Ὄλυμπον ἀταρβήτοισι προσώποις,

„sie strahlt gegen den Himmel wider mit furchtlosem Angesicht“.

Auch die Mondscheibe besteht aus Kristall, empfängt aber ihr Licht von der Sonne, während die Sterne aus den der dunkeln Hemisphäre eingestreuten Feuerelementen bestehen; die Fixsterne sind an dem sich gleichfalls drehenden Firmamente befestigt, die Planeten bewegen sich frei; ebenso der Mond, welcher, zwischen uns und die Sonne tretend, die Sonnenfinsternisse bewirkt. — Hiernach hat Empedokles folgende Vorstellung vom Weltganzen. In der Mitte ruht die Erdkugel, ihre Ausschwitzung (ἱδρώς) ist das Wasser, seine Ausdünstungen bilden eine die Erde umgebende, ruhende Luftschicht. Um diese kreisen, vom Firmamente umschlossen, zwei Hemisphären, eine feurige, welche den Tag, und eine aus Luft bestehende, welche die Nacht bildet. Die Schnelligkeit ihrer Umdrehung verhindert (wie bei dem an einem Reifen geschwungenen Gefäfse mit Wasser) das Herabsinken der Erde. Warum die Erde nicht bis auf den Boden der sie umgebenden ruhigen Luftschicht sinkt, bleibt dabei unerklärt.

7. Die Entstehung der Organismen.

Es hätte für Empedokles nahe gelegen, seine Φιλία zu einem zweckmäfsig bildenden Prinzip zu gestalten, und in der Tat mag er gelegentlich an diesen Gedanken gestreift haben (ἐνιαχοῦ δέ που αὐτῇ καὶ Εμπεδοκλῆς περιπίπτει, Arist. de part. an. I, 1. p. 642 a 18), in der Regel aber bleibt er seinem Prinzip getreu, nach welchem der Φιλία keine andere Rolle zusteht, als dafs sie das Heterogene immer mehr durch einander mischt, und wie ihr letztes Ziel der kein individuelles Leben zulassende Sphairos ist, so entstehen die individuellen Wesen nur auf

dem Wege zu diesem Ziele und gleichsam gegen Willen und Absicht der Φιλότης, mithin zufällig. Schon die Drehung des Himmelsgewölbes erklärte Empedokles, wie wir oben S. 117 sahen, für einen Zufall (ἀπὸ τοῦ τετυχηκέναι), und dieselbe Zufälligkeit herrscht bei Entstehung der organischen Wesen. Er unterscheidet, um diese Entstehung zu erklären, vier aufeinanderfolgende Perioden.

1. In der ersten Periode bringt die Erde aus sich und unter Mitwirkung der in ihr enthaltenen andern Elemente einzelne Gliedmafsen, wie Augen, Köpfe, Arme, Schultern hervor, welche für sich allein umherirren und, als nicht lebensfähig, wieder zugrunde gehen:

> ᾗ πολλαὶ μὲν κόρσαι ἀναύχενες ἐβλάστησαν,
> γυμνοὶ δ᾽ ἐπλάζοντο βραχίονες εὔνιδες ὤμων,
> ὄμματά τ᾽ οἶ᾽ ἐπλανᾶτο πενητεύοντα μετώπων,

„hierbei entsprossen viele Köpfe ohne Hälse, blofse Arme, der Schultern ermangelnd, schweiften umher, und Augen irrten allein, der Stirnhöhlen entbehrend“.

2. In einer zweiten Periode verbinden sich diese Glieder zu monströsen, nicht lebensfähigen Gestalten, wie sie phantasievoll Empedokles schildert:

> πολλὰ μὲν ἀμφιπρόσωπα καὶ ἀμφίστερνα φύεσθαι,
> βουγενῆ ἀνδρόπρωρα, τὰ δ᾽ ἔμπαλιν ἐξανατέλλειν
> ἀνδροφυῆ βούκρανα, μεμιγμένα τῇ μὲν ἀπ᾽ ἀνδρῶν
> τῇ δὲ γυναικοφυῆ, σκιεροῖς ἠσκημένα γυίοις,

„da entstand vielerlei mit doppeltem Angesicht und doppelter Brust, Ochsengebilde mit menschlichem Vorderteil und wiederum Menschengestalten mit Ochsenköpfen, Zwitterwesen halb männer-, halb weiberartig, mit dicht behaarten Gliedern ausgestattet“.

3. Auch diese monströsen (εἰδωλοφανεῖς) Gestalten erwiesen sich als nicht lebensfähig. Ihnen folgten in einer dritten Generation Gebilde, wie sie noch heute vorhanden sind, nur dafs diese vollständigen und daher lebensfähigen οὐλοφυεῖς τύποι damals direkt aus den Elementen hervorwuchsen:

οὐλοφυεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ οὔδεος αἶσαν ἔχοντες,
τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἱκέσθαι,
οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
οὔτ' ἐνοπὴν οἷόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.

„Die vollständigen Gebilde gingen zuerst aus der Erde hervor, indem sie an beiden, Wasser und Erde (vgl. Plac. V, 19: ἐκ γῆς καὶ ὕδατος), teil hatten. Diese trieb das zu seinesgleichen hinstrebende Feuer empor, ohne dafs sie damals schon die liebreizende Gestalt der Glieder oder die Stimme besafsen sowie das den Männern eigene Glied."

Das in der Erde befindliche Feuer, welches nach einer andern Stelle die Pflanzen hervortreibt und ihrem Wuchse die Richtung nach oben gibt, läfst hier auch Tiere und Menschen aus der Erde hervorsteigen in seinem Streben, sich dem Feuer des Himmels zu nähern. Ein solches Streben hätte allerdings Empedokles nach seinem Prinzip, dafs alles Werden Mischung ist, nicht annehmen dürfen, ja, er überschreitet dieses Prinzip schon, wenn er seinen vier Elementen qualitative, auf innern Kräften beruhende Unterschiede beilegt, und auch hierin zeigt sich wieder, dafs die letzte Konsequenz der empedokleischen Mischungslehre nur die völlig qualitätlosen Atome des Demokrit sein können.

4. In der vierten Periode endlich gehen Pflanzen, Tiere und Menschen nicht mehr unmittelbar aus der Erde, sondern durch Zeugung aus einander hervor. Plac. V, 19: „Die vierte Generation der organischen Wesen geht nicht mehr aus den ihnen gleichartigen Elementen, wie Erde und Wasser, sondern bereits durch Zeugung aus einander hervor, bei den einen (den Pflanzen), indem sich die Nahrung (zum Samen) verdichtet, bei den andern (den Tieren und Menschen), indem die Wohlgestalt der Weiber die Bewegung des Sperma veranlafst. Die Artunterschiede aller Tiere aber beruhen auf der Verschiedenheit, mit der die Elemente gemischt sind."

8. Erkenntnistheoretisches.

Wie alle andern psychischen Vorgänge, so mufs Empedokles auch das Erkennen aus den vier Elementen und ihren Mischungsverhältnissen erklären:

ἐκ τούτων γὰρ πάντα πεπήγασιν ἁρμοσθέντα
καὶ τούτοις φρονέουσι καὶ ἥδοντ' ἠδ' ἀνιῶνται,

„denn aus ihnen ist alles zusammengefügt, und durch sie erkennt man und empfindet Lust und Schmerz".

Eine Seele gibt es nach Empedokles nicht, sondern nur verschiedene Mischungsverhältnisse der Elemente. Am vollkommensten sind sie im Blute gemischt, welches sonach das oberste Organ der Erkenntnis bildet und uns die volle Wahrheit enthüllt, während die Sinneswahrnehmung auch nach Empedokles oftmals trügerisch ist, daher er warnend ausruft:

γυίων πίστιν ἔρυκε, νόει δ' ᾗ δῆλον ἕκαστον,

„vertraue nicht den Sinnesorganen, sondern gebrauche den Verstand, so wird dir alles klar werden".

Dies schliefst nicht aus, dafs die Trug und Wahrheit scheidende Verstandeserkenntnis an der Sinneswahrnehmung erwächst und insofern von ihr abhängig ist:

πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν,

„denn an dem Gegenwärtigen erwächst den Menschen der Verstand",

woraus Aristoteles de an. III, 3. p. 427 a 26 folgert, dafs für Empedokles φρονεῖν und αἰσθάνεσθαι identisch seien. — Die Sinneswahrnehmung kommt dadurch zustande, dafs die Elemente in uns mit den gleichen Elementen der Aufsenwelt in Berührung treten. Wir erkennen das Gleiche durch das Gleiche:

γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ,
αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον,
στοργῇ δὲ στοργήν, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ,

„denn durch Erde sehen wir die Erde, durch Wasser das Wasser, durch Luft die himmlische Luft, durch Feuer das

verderbliche Feuer, durch Liebe die Liebe und den Hafs durch den jammervollen Hafs“.

Die Begegnung findet in der Weise statt, dafs beim Sehen, Hören, Riechen (Schmecken und Tasten werden nicht behandelt, Theophr. de sensu 9) materielle Ausflüsse (ἀπορροαί) in die Poren (πόροι) der Sinnesorgane eindringen und dort mit dem ihnen gleichen Elemente zusammentreffen. Sind die Poren zu klein, so können die Ausflüsse nicht eindringen, sind sie zu grofs, so schlüpfen sie durch, ohne einen Eindruck hervorzurufen, woraus sich erklärt, dafs wir mit den Ohren nicht sehen, mit den Augen nicht hören können. Dafs wir die Dinge aufser uns sehen, erklärt Empedokles seiner sonstigen Theorie entgegen daraus, dafs dabei Feuer und Wasser aus dem Auge ausströmen und draufsen mit den entsprechenden Elementen zusammentreffen. Durch das Feuer in uns sehen wir das Helle, durch das Wasser das Dunkle. Warum wir bei Nacht nicht sehen, scheint Empedokles nicht erklärt zu haben.

9. Seelenwanderung.

Unvereinbar mit der ganzen materialistischen und mechanischen Weltanschauung des Empedokles ist die von ihm in pathetischen Versen vorgetragene Lehre von der Seelenwanderung, und wenn wir bei Diog. L. VIII, 54 lesen, dafs (nach dem Zeugnisse des Pythagoreers Timaeus) Empedokles den Pythagoras „gehört“ habe und wegen unerlaubter Verbreitung der Geheimlehren (ἐπὶ λογοκλοπείᾳ) aus dem Bunde ausgestofsen worden sei, wie er denn auch in enthusiastischen Worten das Andenken des Pythagoras (nach andern freilich des Parmenides) feiert, so wird es sehr wahrscheinlich, dafs er die Seelenwanderungslehre von Pythagoras übernommen und nicht sowohl seiner Philosophie, mit der sie durchaus im Widerspruch steht, als vielmehr seinem persönlichen Auftreten angepafst habe. In hochtönenden Worten schildert er, wie ein seliger Gott, wenn er sich durch Mord oder Meineid versündigt hat, aus dem Kreise der Götter ausgestofsen wird und dreifsigtausend ὧραι, also wohl Jahre, durch alle vier Elemente wandern mufs, von allen gehafst und verschmäht, und einen

ergreifenden Eindruck macht es, wenn er zum Schlusse erklärt: „Ein solcher verbannter und unstet umherirrender Gott bin auch ich!“ Das merkwürdige bei Plutarch und Hippolyt erhaltene Fragment lautet mit den erforderlichen Verbesserungen:

Ἔστιν Ἀνάγκης χρῆμα, θεῶν ψήφισμα παλαιόν,
ἀίδιον, πλατέεσσι κατεσφρηγισμένον ὅρκοις·
εὖτέ τις ἀμπλακίῃσι, φόνῳ φίλα γυῖα μιήνῃ,
Νείκεϊ θ' ὅς κ' ἐπίορκον ἁμαρτήσας ἐπομόσσῃ,
δαίμονες οἵτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο,
τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι,
φυόμενον παντοῖα διὰ χρόνου εἴδεα θνητῶν
ἀργαλέας βιότοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους·
αἰθέριον μὲν γάρ σφε μένος πόντονδε διώκει,
πόντος δ' ἐς χθονὸς οὖδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγάς
ἠελίου φαέθοντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις·
ἄλλος δ' ἐξ ἄλλου δέχεται, στυγέουσι δὲ πάντες.
τῶν καὶ ἐγὼ νῦν εἰμι, φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης,
Νείκεϊ μαινομένῳ πίσυνος.

„Es ist ein Spruch der Notwendigkeit, ein alter Ratschlufs der Götter, ein ewiger, mit breiten Eiden besiegelter: Wenn einer der Götter, denen ein langes Leben verliehen ist, sich versündigte, sei es, dafs er durch Mord seinen Leib befleckte, sei es, dafs er aus Feindschaft frevelnd einen Meineid schwur, so mufs er dreimal zehntausend Jahre fern von den Seligen schweifen, indem er die ganze Zeit hindurch zu allerlei Gestalten der sterblichen Wesen sich wandelt und in stetem Wechsel die bittern Pfade des Lebens durchwandert. Denn mit Gewalt scheucht ihn die Luft in das Meer hinab, das Meer speit ihn auf den Boden der Erde aus, die Erde wirbelt ihn in die Strahlen der glänzenden Sonne empor, und die Sonne schleudert ihn in die Strudel der Luft, eines übernimmt ihn vom andern, und allen ist er verhafst. — Ein solcher bin jetzt auch ich, ein Flüchtling der Götter und Verbannter, seit ich mich dem rasenden Hasse ergeben.“

In einem andern Fragment erzählt unser Dichterphilosoph, wie er vordem schon eine Pflanze gewesen sei, ein Vogel und

Fisch, ein Knabe und ein Mädchen, und wieder schildert er, wie ein frommes Leben zum Dasein als Prophet, Dichter, Arzt und König empor- und schliefslich zu den Göttern zurückführe, erinnert daran, dafs die Tiere mit uns gleichen Wesens sind, verbietet, sie zu töten und ihr Fleisch zu essen, und fafst seine ethischen Ermahnungen in dem schönen Ausspruche zusammen: νηστεῦσαι κακότητος, „sich nüchtern zu halten von der Ungerechtigkeit".

Anaxagoras.

1. Leben und Werke.

Anaxagoras aus Klazomenae im ionischen Kleinasien war geboren nach den überwiegenden Zeugnissen der Alten um 500 a. C. als Sohn des Hegesibulos oder Eubulos von vornehmer und reicher Familie. Er soll 20 Jahre alt, zur Zeit als Xerxes die Griechen mit Krieg überzog, angefangen haben, sich der Philosophie zu widmen. Der mächtige Aufschwung, den Athen nach den Perserkriegen nahm, zog auch ihn dorthin, und mit ihm siedelte die griechische Philosophie an den Ort über, an welchem sie durch alle Wechselfälle des politischen Lebens hindurch über tausend Jahre lang das πρυτανεῖον τῆς σοφίας, das vornehmste Zentrum für das geistige Leben der Alten Welt bilden sollte. Dreifsig Jahre lang, etwa von 460 bis 430, verbrachte Anaxagoras in Athen, in naher Freundschaft mit Perikles, der, wie auch der Dichter Euripides, sein Schüler genannt wird. Gegen die Mifsgunst des Volkes schützte ihn das Ansehen des Perikles, und nachdem dieses zu Anfang des Peloponnesischen Krieges erschüttert worden war, suchte man den Perikles in seinen Freunden zu treffen und brachte auch gegen Anaxagoras, ohne Zweifel auf Grund seiner astronomischen Anschauungen, eine Anklage wegen ἀσέβεια ein, mutmafslich um das Jahr 430. Der Ausgang des Prozesses wird verschieden berichtet. Sicher scheint zu stehen, dafs Anaxagoras ins Gefängnis geworfen wurde, ob er aber aus diesem durch die Flucht entkam oder von den Richtern freigesprochen oder aus Athen verbannt wurde, ist ungewifs. Jedenfalls verliefs er Athen und verbrachte seine letzten Tage

in Lampsakos, wo er im Alter von 72 Jahren, also etwa 427, starb. — Nach Diog. L. I, 16 soll Anaxagoras das eine Buch περὶ φύσεως veröffentlicht haben, und es steht damit wohl kaum im Widerspruch, wenn Platon Apolog. p. 26 D in unbestimmter Weise sagt, dafs τὰ βιβλία des Anaxagoras auf dem Markte zu Athen für eine Drachme käuflich gewesen seien. Der anmutige Stil und der edle Ton dieser zum erstenmal in freier und kühner Weise die Himmelserscheinungen naturwissenschaftlich erklärenden Schrift wird von Diogenes gerühmt. Auch mit Geometrie soll sich Anaxagoras vielfach beschäftigt und den homerischen Gedichten eine ethische Tendenz zugeschrieben haben. Auf die Frage, weswegen man wohl das Sein dem Nichtsein vorziehen möchte, soll er nach Aristoteles (Eth. Eudem. I, 5. p. 1216 a 11) geantwortet haben: τοῦ θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν, „wegen der Betrachtung des Himmels und der die ganze Welt durchwaltenden Ordnung“. Im Hinblick auf das rein theoretische, allen politischen Intrigen abgewandte Leben des Anaxagoras soll Euripides die schönen Anapäste gedichtet haben:

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν, μήτε πολιτῶν
ἐπὶ πημοσύνας μήτ' εἰς ἀδίκους
πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρω, τίς τε συνέστη
καὶ ὅπῃ καὶ ὅπως,
τοῖς τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
ἔργων μελέτημα προσίζει,

„glückselig ist der Mann, der sich hält an die Erforschung der Wahrheit und nicht darauf ausgeht, seine Mitbürger zu schädigen durch ungerechte Taten, sondern verharrt im Anschauen der nicht alternden Ordnung der ewigen Natur, wie und auf welchem Wege sie ward was sie ist; wem dies zuteil geworden, den wird niemals ein Gedanke an schimpfliche Taten anwandeln“.

2. Mischung und Entmischung.

Dafs kein Nichts zu einem Etwas, kein Etwas zu einem Nichts werden könne, war schon von Parmenides gelehrt worden, und wurde in empirischer Umdeutung, wie von Empedokles, so auch von Anaxagoras übernommen, nur dafs der erstere das Quantum der vorhandenen Materie für begrenzt, der letztere für unbegrenzt erklärt. „Man mufs wissen“, sagt Anaxagoras bei Simpl. Phys. p. 156,10, „dafs alles Vorhandene nicht weniger und nicht mehr werden kann. Denn es ist nicht denkbar, dafs es mehr gäbe als alles Vorhandene, sondern nur, dafs alles Vorhandene sich selbst gleich sei“. Diese richtige Erkenntnis, dafs die Materie unvernichtbar und unerschaffbar sei, dafs es somit ein Entstehen aus Nichts nicht geben könne, wird nun aber dem Anaxagoras unter den Händen zu einem andern Fundamentalsatze; er leugnet nicht nur das Werden aus Nichts, sondern das Werden überhaupt und versichert, dafs alles, was wir Werden nennen, nur in einer Mischung und Entmischung konstant bleibender Urstoffe bestehe. Er sagt: τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες· οὐδὲν γὰρ χρῆμα γίνεται οὐδὲ ἀπόλλυται, ἀλλ' ἀπὸ ἐόντων χρημάτων συμμίσγεταί τε καὶ διακρίνεται· καὶ οὕτως ἂν ὀρθῶς καλοῖεν τό τε γίνεσθαι συμμίσγεσθαι καὶ τὸ ἀπόλλυσθαι διακρίνεσθαι, „das Entstehen und Vergehen nehmen die Hellenen nicht mit Recht an; denn kein Ding kann entstehen oder vergehen, sondern (hier springt Anaxagoras zu einem andern Gedanken über) es kann nur aus einem schon vorhandenen durch Mischung und Entmischung entstehen; somit würde es richtig sein, das Entstehen ein Gemischtwerden und das Vergehen ein Entmischtwerden zu nennen“. Diese letzte Bemerkung würde richtig sein für Empedokles, bei dem die Liebe mischt und der Hafs entmischt, sie ist aber nicht richtig für Anaxagoras, da bei ihm die Weltentstehung nicht auf Mischung, sondern auf Entmischung der im Urzustande bis ins unendlich Kleine durcheinandergemischten Urstoffe beruht. Sein weltbildender νοῦς würde somit in der Terminologie des Empedokles nicht der Φιλία, sondern vielmehr dem Νεῖκος entsprechen. Wie Anaxagoras sich jenen Urzustand vorstellt,

sagen uns die noch erhaltenen Anfangsworte seiner Schrift: ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν, ἄπειρα καὶ πλῆθος καὶ σμικρότητα· καὶ γὰρ τὸ σμικρὸν ἄπειρον ἦν, καὶ πάντων ὁμοῦ ἐόντων οὐδὲν ἔνδηλον ἦν ὑπὸ σμικρότητος, „alle Dinge waren zusammen, unendlich an Menge und an Kleinheit; denn auch die Kleinheit (der durcheinandergemischten Stoffe) war eine ins Unendliche gehende; und indem so alles zusammen war, konnte wegen jener Kleinheit nichts Einzelnes wahrgenommen werden". In der Tat sagt Aristoteles, Anaxagoras würde statt von jenem „Zusammen" aller Stoffe richtiger von einer Einheit geredet haben. Damit aber würde er derselben Inkonsequenz sich schuldig gemacht haben wie Empedokles. Bildet der Urstoff eine Einheit, eine vollkommen homogene Masse, so ist damit das Mischungsprinzip aufgegeben; soll alles Werden auf Mischung und Entmischung beruhen, so mufs die Mischung, soweit sie auch ins Kleine und Kleinste gehen mag, schliefslich eine Grenze haben, jenseits deren wir nur noch die reinen Urstoffe antreffen.

3. Die ὁμοιομερῆ.

Im Gegensatze zu Empedokles, für welchen alle Dinge in Mischungen der vier Elemente bestehen, betrachtet Anaxagoras vielmehr die vier Elemente als Gemische und sieht das Ursprüngliche in allen den Stoffen, welche uns in der organischen und unorganischen Natur entgegentreten, und welche, in Gruppen von gleichartiger Beschaffenheit zusammengefafst, die ὁμοιομερῆ, d. h. die „aus gleichartigen Teilen bestehenden" Grundstoffe bilden. Dieser Ausdruck für die Urstoffe des Anaxagoras findet sich zuerst bei Aristoteles und ist allem Anscheine nach von diesem selbst gebildet. Spätere, wie Lucrez, reden von der *homoeomeria*, „dem System der ὁμοιομερῆ" (Lucr. I, 830: *nunc et Anaxagorae scrutemur homoeomerian*), und bei noch Spätern wird mifsbräuchlich ὁμοιομέρειαι ein Synonymon von ὁμοιομερῆ. Anaxagoras kennt diese Ausdrücke noch nicht, sondern bezeichnet seine Urstoffe als σπέρματα, σπέρματα χρημάτων oder, da sie mit den gegenwärtig vorhandenen körperlichen Stoffen tatsächlich identisch sind, als χρήματα. — Versuchen wir, uns den wunderlich ge-

schmiedeten, aber mehr als die von Anaxagoras selbst gebrauchten Ausdrücke charakteristischen und das Wesen der Sache treffenden Kunstausdruck τὰ ὁμοιομερῆ deutlich zu machen. Ein Organismus, wie etwa der menschliche Körper, ist ein ἀνομοιομερές, ein aus ungleichartigen Teilen, z. B. aus Knochen, Mark, Fleisch, Blut usw., bestehendes Ganze. Sondern wir diese Teile und fügen Knochen zu Knochen, Blut zu Blut usw., so haben wir ὁμοιομερῆ, „aus gleichartigen Teilen bestehende" Mengen, und in der Tat scheinen diese aus der organischen Welt entnommenen Beispiele, wie ὀστοῦν, Knochen, μυελός, Mark, αἷμα, Blut, σάρξ, Fleisch, von Anaxagoras mit Vorliebe gebraucht worden zu sein. Ebenso sind alle Reinstoffe der unorganischen Natur, wie Gold, Silber usw., für ihn ὁμοιομερῆ und mithin unverändert so, wie sie jetzt sind, von Ewigkeit her vorhanden gewesen. Dieser Anschauung kann man eine gewisse Konsequenz nicht absprechen. Wenn die ganze Natur um uns her nur durch Mischung entstanden ist, so müssen alle Stoffe eben das, was sie jetzt sind, von jeher gewesen sein, denn das Mischungsprinzip schliefst jede qualitative Veränderung der Stoffe aus. Um so schwieriger dürfte für den Anaxagoras eine Durchführung dieses Standpunktes, soweit er eine solche überhaupt versucht haben mag, gewesen sein. Nach ihm müfste die Nahrung, die wir zu uns nehmen, z. B. beim Säugling die Milch, alles was seinen Körper aufbaut, nicht nur das Blut, sondern auch Knochen, Fleisch, Mark, Haare, Nägel usw. schon tatsächlich in sich enthalten. Noch mehr spricht gegen Anaxagoras, was Lucrez anführt, I, 871—872:

in lignis si flamma latet fumusque cinisque,
ex alienigenis consistant ligna necessest.

Das Holz ist ebensogut wie die Asche und der Rauch ein ὁμοιομερές, aber wo bleibt dieses ὁμοιομερές, wenn das Holz durch die Verbrennung in Asche und Rauch sich auflöst? — Wenn die folgerechte Durchführung einer Annahme zu unmöglichen Konsequenzen führt, so beweist dies, dafs die Annahme, also im gegenwärtigen Falle die Mischungstheorie, eine falsche war.

4. Der *Νοῦς* als Beweger und Weltordner.

Die Welt ist nach Anaxagoras unendlich und in allen Teilen von Materie erfüllt. Einen leeren Raum gibt es nicht. Die Materie ist ursprünglich in Ruhe, alles ist an dem Platze, an den es seiner Natur nach gehört (ὅπου ἄν τι ᾖ, πεφυκὸς ἐνταῦϑα εἶναι, wie Aristoteles, Phys. III, 5. p. 205 b 4, sagt). In diesem Zustande waren die ὁμοιομερῆ so fein gemischt, daſs in jedem etwas von allem andern, und daher nichts Einzelnes unterscheidbar oder erkennbar war. Eine Nachwirkung dieses Zustandes ist es, daſs auch jetzt noch jedem Dinge ein weniges von allem andern beigemischt ist, nur daſs alles nach dem, was in ihm überwiegt, erkannt und benannt wird (πάντων μὲν ἐν πᾶσιν ὄντων, ἑκάστου δὲ κατὰ τὸ ἐπικρατοῦν ἐν αὐτῷ χαρακτηριζομένου, wie Simplic. p. 27,7 berichtet), während im Urzustande nichts über das andere überwog und daher alles gleicherweise unerkennbar war. Da trat in diesem von Ewigkeit her (τὸν ἄπειρον χρόνον, Arist. Phys. VIII, 1. p. 250 b 25) bestehenden Zustande chaotischer Stagnation eine Veränderung ein, von der die bei Diog. L. II, 6 verkürzt wiedergegebenen Anfangsworte der Schrift des Anaxagoras berichteten: πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶτα ὁ νοῦς ἐλϑὼν αὐτὰ διεκόσμησε, „alle Dinge waren zusammen, da kam der Νοῦς und schuf die Weltordnung". Hatte schon Heraklit sein weltbildendes Feuer, wegen der vernünftigen Anordnung des Seienden, als den weltdurchwaltenden Λόγος oder die Γνώμη aufgefaſst, so stellt Anaxagoras allem Materiellen als weltordnendes Prinzip einen Νοῦς gegenüber, ein Gedanke, der ihm die Anerkennung und Bewunderung vieler nachfolgenden Denker gesichert hat. Aber wir möchten weder mit Aristoteles sagen, daſs darum Anaxagoras wie ein Nüchterner unter den planlos Redenden erschien, noch auch in die Worte eines Schriftstellers der Gegenwart einstimmen: „Mit Ehrfurcht nähere ich mich dem Manne, welcher zuerst diesen einfachen Zusammenhang der regelmäſsigen Bewegungen der Gestirne mit einem ersten Beweger ersann", sondern es genügt uns zu sagen, daſs in Anaxagoras der forschende Menschengeist zum ersten Male mit einiger Deutlichkeit ein Problem ins

Auge faſste, welches seitdem die Denker aller Zeiten beschäftigt hat, das Problem der in der Natur unleugbar vorhandenen Zweckmäſsigkeit. Es hilft nichts, vor dieser Tatsache mit Epikur und Lucrez, mit Descartes und Spinoza die Augen zu verschlieſsen, es hilft aber auch nichts, zur Lösung des Problems einen weltschaffenden Gott herbeizurufen, denn eben weil Gott der Welterlöser ist, darum kann er nicht der Weltschöpfer sein. Und doch behält Anaxagoras, wenn auch in anderm Sinne als er es nehmen mochte, damit recht, daſs die zweckmäſsige Anordnung innerhalb jedes Organismus wie auch im groſsen Weltganzen das Werk des Νοῦς, des Intellektes, ist. Denn der Intellekt breitet das an sich raumlose und zeitlose Wesen im Raume zur Vielheit der Organe des Organismus aus einander, ohne daſs dadurch die ursprüngliche Einheit aufgehoben würde, und diese Einheit in der Vielheit, dieses Zusammenwirken der vielen, auſser einander liegenden Organe zur Einheit der Lebenszwecke ist es eben, was uns als Zweckmäſsigkeit erscheint und schon den Anaxagoras verleitete, die Zweckmäſsigkeit im Organismus wie im Weltganzen nach Analogie des vom Intellekt geleiteten und auf bestimmte Zwecke gerichteten menschlichen Handelns aufzufassen. Dies kommt ihm zum Bewuſstsein, wenn er erklärt, daſs sein Νοῦς in allen Lebewesen, groſsen wie kleinen, hohen wie niedrigen, vorhanden sei (ἐν ἅπασι γὰρ αὐτὸν ὑπάρχειν τοῖς ζῴοις, καὶ μεγάλοις καὶ μικροῖς, καὶ τιμίοις καὶ ἀτιμοτέροις, Arist. de an. I, 2. p. 404 b 3). Gleichwohl steht sein Νοῦς allem Materiellen als ein Anderes, als eine verschiedene, wenn auch nicht deutlich als immateriell gedachte Substanz gegenüber, wie seine bei Simplicius erhaltene Schilderung des Νοῦς beweist, der wir das Wesentliche entnehmen. „Während „alles übrige einen Teil von allem andern in sich enthält, so „ist der Νοῦς ein unendliches und selbstherrliches Wesen, „welches mit keinem Dinge sich mischt, sondern allein, selb„ständig und für sich besteht. Denn wenn er nicht für sich „bestünde, sondern mit irgendeinem andern sich mischte, so „müſste er auch von allem übrigen in sich enthalten, da ja, „wie gesagt, in allem ein Teil von allem andern ist (ἐν παντὶ „γὰρ παντὸς μοῖρα ἔνεστιν); und diese Beimischungen würden

„ihn verhindern, alle Dinge zu beherrschen, wie es der Fall „ist, wenn er allein und für sich besteht. Denn er ist das „Feinste und Reinste von allen Dingen und besitzt eine volle „Erkenntnis (γνώμη) aller Dinge und die höchste Herrschaft „über sie, und auch alles, was eine Seele hat, sei es grofs „oder klein, das alles wird von dem Νοῦς beherrscht. Und „auch erkannt wird alles Gemischte, Abgetrennte und Ge- „schiedene von dem Νοῦς, und alles was sein wird, und alles „was war und jetzt nicht mehr ist, und alles was gegenwärtig „besteht, das alles hat der Νοῦς geordnet ... Wo aber immer „der Νοῦς vorkommt, sei es im grofsen oder kleinen, da ist „er sich selbst gleich." — Zwei Eigenschaften des weltschaffenden Νοῦς treten in dieser Schilderung besonders hervor, seine Erkenntnis aller Dinge und seine Herrschaft über alle Dinge, und auf einer Verbindung beider beruht die Aufgabe des Νοῦς, in dem chaotischen Urzustande eine nach vorher erkannten Zwecken geordnete Welt zu bilden. Freilich vereinigen Platon und Aristoteles ihre Stimmen zu der Klage, dafs Anaxagoras von dem Νοῦς als Prinzip nicht den gehörigen Gebrauch gemacht habe, sei es, dafs er, wie Aristoteles (Met. I, 4. p. 985 a 20) sagt, den Νοῦς nur herbeirufe (παρέλκει), wo er sich nicht anders zu helfen wisse, sei es, dafs er, wie Platon (Phaedon 97 B fg. und Leg. XII, 967 B C) das Verhältnis genauer zu bestimmen scheint, nur zu Anfang den Νοῦς als Weltbildner aufstelle, im Verlaufe aber keinen weitern Gebrauch von ihm mache (τῷ μὲν νῷ οὐδὲν χρώμενον), sondern sich nur an mechanische Ursachen halte, wie dies sofort bei seiner Schilderung des Anfangs der Weltbildung hervortreten wird.

5. Die Weltbildung.

In dem Urzustande war πάντα ὁμοῦ, alles bis ins Kleinste durcheinandergemischt, alles Warme war mit dem Kalten, alles Nasse mit dem Trocknen usw. so innig verbunden, dafs dieses Gemisch weder warm noch kalt, weder nafs noch trocken, somit aller bestimmten Qualitäten entbehrend und daher unerkennbar war. Nur der weltbildende Νοῦς besafs die Einsicht, aus diesem Gemisch die Gegensätze heraus-

zuerkennen, und die Kraft, sie zu sondern. Er vollzieht diese Sonderung, indem er von aufsen (ϑύραϑεν, wie nach Stob. Ecl. I, 790 schon Anaxagoras gesagt haben soll), d. h. als ein vom Stoffe völlig verschiedenes Wesen eine περιχώρησις, eine drehende Bewegung in demselben veranlafst, welche, im kleinen beginnend, immer weiter um sich greift und auch gegenwärtig noch immer gröfsere Dimensionen annimmt. Durch diese περιχώρησις sondern sich zunächst die bis dahin verbundenen Gegensätze, das Warme vom Kalten und das Trockne vom Feuchten, wie Anaxagoras mit unverkennbarer Anlehnung an Anaximandros sagt, nur dafs er diesen beiden Gegensatzpaaren noch zwei weitere beifügt, das Dünne und Dichte, welches er von Anaximenes, und das Lichte und Dunkle, welches er aus der Physik des Parmenides entnommen haben mag. Durch die Kreisbewegung, „deren Geschwindigkeit alle uns bekannten Geschwindigkeiten übertrifft und unvergleichlich viel gröfser als sie alle ist“ (Anax. bei Simplic. p. 35,16), treten diese Gegensätze aus einander und bilden zwei grofse Massen, welche Anaxagoras als ἀήρ und αἰϑήρ bezeichnet. Der ἀήρ befafst alles Dichte, Feuchte, Kalte und Dunkle (πυκνόν, διερόν, ψυχρόν, ζοφερόν), der αἰϑήρ alles Dünne, Trockne, Warme und Helle (ἀραιόν, ξηρόν, ϑερμόν, λαμπρόν). Was bei Empedokles als die vier einheitlichen Elemente erscheint, tritt hier in vier Gegensätze aus einander. Wie nun bei einem Wasserwirbel oder Luftwirbel (Arist. de coelo II, 13. p. 295 a 10 fg.) die dichtern und schwerern Stoffe die Mitte als die ruhigste Stelle suchen, so mufs der ἀήρ mit seinem Inhalte die Mitte einnehmen, wo jetzt die Erde ist, während die dünnern und leichtern Stoffe als Äther εἰς τὸ πρόσω „in die Ferne“ streben und mit ungeheurer Geschwindigkeit das (wir erfahren nicht, wie) zur Ruhe gekommene Innere umkreisen. Als Niederschlag dieses aus ἀήρ bestehenden Innern bildet sich weiter die Erde. In unverkennbarer Abhängigkeit von Anaximenes schildert Anaxagoras, wie „aus den Wolken das Wasser abgesondert wird, aus dem Wasser die Erde, die Erde unter dem Einflufs der Kälte sich zu Steinen verdichtet, diese aber (Erde und Steine) treten (aus dem ἀήρ) noch mehr heraus (ἐκχωρέουσι μᾶλλον) als das Wasser“ (bei Simplic. p. 155,21).

Im Gegensatze zum ἀήρ und seinen Niederschlägen befafst der sie umkreisende Äther alles Dünne, Trockne, Warme und Helle; sein Wesen und seine Wirkungen schildern die Placita II, 13: „Anaxagoras lehrt, dafs der die Luft umgebende Äther seinem Wesen nach feurig sei und vermöge der Wucht seiner Umwirbelung Felsmassen von der Erde losgerissen und, indem er sie in Glut versetzte, zu Sternen gemacht habe.“ Dementsprechend erklärte er zum grofsen Ärgernis der Altgläubigen die Götter Helios und Selene und alle die himmlischen Gestirne für glühende Steine; die Sonne, meinte er, sei ein μύδρος διάπυρος, eine feurige Steinmasse, und noch gröfser als der Peloponnes. Den bei Aigospotamoi herabgefallenen Meteorstein, dessen Fall er sogar vorausgesagt haben soll, erklärte er nach Diog. II, 10 für ein abgesprengtes Stück der Sonne. Im Gegensatze zu Empedokles, der die Luft für ein einfaches Element hielt, sah sie Anaxagoras als eine πανσπερμία an, einen Inbegriff von allen möglichen Keimen, welche, durch das Regenwasser auf die Erde herabgebracht, sich zu Pflanzen und Tieren mit Einschlufs der Menschen entwickelt haben. Die Pflanze ist ein ζῷον ἔγγειον, ein in der Erde wurzelndes Lebewesen, und Anaxagoras geht so weit, den Pflanzen νοῦς und γνῶσις sowie die Empfindungen der Freude und des Schmerzes zuzuschreiben. Zum Beweise berief er sich auf das Wachstum und das Abfallen der Blätter. So erstreckt sich denn der eine, alles erkennende Νοῦς nicht nur bis in den Menschen, sondern sogar bis in die Tiere und Pflanzen hinein. Er ist dasjenige, welches untrüglich über Wahrheit und Unwahrheit entscheidet (Sext. adv. Math. VII, 91: Ἀναξαγόρας κοινῶς τὸν λόγον ἔφη κριτήριον εἶναι), womit nicht in Widerspruch steht, dafs nach demselben Autor Anaxagoras die wahrgenommenen Erscheinungen für Merkzeichen hielt, mittels der wir auf das Verborgene schliefsen. Die Sinneswahrnehmung geschieht nicht, wie Empedokles meint, durch das gleiche Element in uns, sondern vielmehr durch das ungleiche, weil, wie Anaxagoras treffend bemerkte: τὸ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου, „das Gleiche ohne Empfindung für das Gleiche ist“; das Auge mufs dunkel sein, um das Licht, der Körper kalt, um die Wärme zu empfinden.

Da nach Anaxagoras der Raum unendlich und in allen seinen Teilen mit Materie erfüllt ist, so kann eine Wirbelbewegung, wie sie unsere Welt hervorbrachte, auch noch in vielen andern Gegenden der unendlichen Materie durch den Νοῦς veranlafst werden, und dadurch auch in andern Teilen des Universums eine der unsern ähnliche Welt entstehen, von der bei Simplic. p. 34,29 fg. eine bemerkenswerte Stelle des Anaxagoras berichtet: „Da dem so ist, so mufs man an-„nehmen, dafs auch in allen jenen andern, durch Mischung „entstehenden (Welten) Samenkeime von allen Dingen vor-„handen sind, welche alle möglichen Formen und Farben und „Sinnesempfindungen in sich enthalten; und dafs aus ihnen „Menschen zusammengefügt werden und alle die andern lebenden „und beseelten Wesen; und dafs diese Menschen auch be-„wohnte Städte besitzen und Werke hervorbringen, wie bei „uns, und dafs sie eine Sonne und einen Mond und das „übrige haben, wie bei uns, und dafs ihre Erde für sie vieles „und mancherlei hervorbringt, von dem sie das Brauchbarste „in ihre Behausung zusammentragen und benutzen. Soviel „wollte ich sagen über die Weltentwicklung und dafs eine „solche wohl nicht nur bei uns allein stattfindet, sondern „auch anderweit.“

Zur Charakteristik des Anaxagoras als Menschen mögen einige Anekdoten aus Diogenes L. hier eine Stelle finden. Als jemand zu ihm nach seinem Scheiden von Athen sagte: „Du hast die Athener verloren“, antwortete er: „Nicht ich habe sie, sondern sie haben mich verloren.“

Als jemand ihn fragte: „Liegt dir denn dein Vaterland gar nicht am Herzen?“ erwiderte er: „Mein Vaterland liegt mir gar sehr am Herzen“, und wies gegen den Himmel.

Als einer es beklagte, dafs er fern von der Heimat sterben müsse, sagte er: „Der Weg zum Hades ist überall der gleiche.“

Der Atomismus des Leukipp und Demokrit.

1. Vorbemerkung.

Drei Stücke sind es vornehmlich, durch die sich der Atomismus dem Empedokles und Anaxagoras gegenüber als letzte Konsequenz dessen erweist, was auch sie anstrebten, ohne es doch völlig zu erreichen.

1. Wenn alles Werden auf Mischung und Entmischung beruht, so mufs es etwas geben, was gemischt und entmischt wird und eben darum selbst nicht auch wieder eine Mischung sein kann, mithin Atome, auf die wir schliefslich auch im Sphairos des Empedokles, auch im πάντα ὁμοῦ des Anaxagoras stofsen müfsten, wenn diese Denker ihr Mischungsprinzip bis zur letzten Konsequenz durchgebildet hätten.

2. Eine Mischung erfolgt immer nur von aufsen und ohne Mitwirkung des Gemischten, es liegt im Wesen des Begriffes der Mischung, dafs die gemischten Körper sich dabei völlig passiv und gleichgültig verhalten. Diese Passivität ist weder bei Empedokles noch bei Anaxagoras vollständig erreicht, denn wenn der eine die vier Elemente, der andere sämtliche ὁμοιομερῆ als ursprüngliche und unveränderliche Grundstoffe annimmt, so können doch diese vier Elemente oder, andererseits, alle die unzähligen ὁμοιομερῆ nur dadurch von einander verschieden sein, dafs sie verschiedene Eigenschaften besitzen, welche nach aufsen sich in Wirkungen betätigen, so dafs alles Werden auf einem Zusammenwirken der mischenden Kraft und der den Elementen oder ὁμοιομερῆ ursprünglich innewohnenden Kräfte, nicht aber, wie Empedokles und Anaxagoras wollen, lediglich auf Mischung beruht. Eine solche setzt als Objekt der Mischung Grundstoffe voraus, welche völlig passiv, ohne Qualitäten, ohne bei der Mischung mitwirkende Kräfte sind, und diese Forderung ist annäherungsweise erreicht in den Atomen des Demokrit, — annäherungsweise, denn wenn auch Demokrit seinen Atomen alle Qualitäten abspricht, durch die sie sich von einander unterscheiden, so sind sie darum doch nicht vollständig ἄποια, „qualitätlos“, denn auch Demokrit kann es nicht vermeiden, seinen Atomen die aller Materie gemeinsamen

qualitates occultae, nämlich Raumerfüllung, Undurchdringlichkeit, Schwere und Kohäsion, zu belassen, welche von innen heraus mit der von aufsen herandringenden, mischenden Kraft zusammenwirken, so dafs das Mischungsprinzip auch hier in seiner äufsersten Zuspitzung sich als undurchführbar erweist.

3. Empedokles und Anaxagoras stellen den zu mischenden Stoffen die mischende Kraft als ein Anderes, völlig Fremdes gegenüber, wodurch sie in den Dualismus verfallen, dessen philosophische Unhaltbarkeit schon oben (S. 107 fg.) dargelegt wurde. Demokrit mildert diesen unhaltbaren Gegensatz zwischen Stoff und Kraft, sofern er die κίνησις, die mechanische Bewegung der Atome, wie wir sehen werden, von Ewigkeit her bestehen läfst, so dafs er nicht mehr Atome und Bewegung als zweierlei, sondern nur bewegte Atome kennt. Aber auch bei dieser Fassung liegt die Bewegung nicht als eine Qualität in den Atomen, sondern steht ihnen rein äufserlich gegenüber, so dafs hier die Schroffheit des Dualismus abgeschwächt erscheint, dieser selbst aber unüberwunden bestehen bleibt.

2. Leukippos.

Über Leukippos, den Begründer des Atomismus, war schon dem spätern Altertum so wenig bekannt, dafs ein Epikur es wagen konnte, seine Existenz überhaupt zu leugnen. Als sein Geburtsort werden Elea, Milet und Abdera genannt, Angaben, zu denen seine Anknüpfung an Parmenides und die Milesier sowie andererseits der Umstand, dafs sein Schüler Demokritos aus Abdera stammte, Anlafs gegeben haben mag. Nehmen wir an, dafs dieser etwa 40 Jahre jünger als sein Lehrer gewesen sei, so würde das im übrigen unbestimmbare Geburtsjahr des Leukippos etwa mit dem des Empedokles und Anaxagoras zusammenfallen. Nach Theophrast soll der Μέγας διάκοσμος des Demokrit ein Werk des Leukippos gewesen sein, und es ist wohl möglich, dafs manche Schriften des Leukippos den Werken seines Schülers eingereiht worden sind, möglich aber auch, bei der Unbestimmtheit der aristotelischen und anderer Angaben, dafs Leukippos noch gar nicht geschrieben und seine Lehren ebenso wie Buddha, Thales, Sokrates, Jesus

und Ammonius Sakkas nur mündlich mitgeteilt habe, wodurch, wie bei diesen, nicht ausgeschlossen sein würde, dafs die grundlegenden Gedanken der nachfolgenden Entwicklung schon ihm angehört haben. Wenigstens werden in dem Kapitel des Diogenes L. über Leukippos schon diesem alle wesentlichen Grundgedanken der atomistischen Philosophie beigelegt. Der Unterschied in den Lehren beider Männer, soweit ein solcher überhaupt bestanden haben mag, war so gering, dafs Aristoteles bei Besprechung atomistischer Theorien in der Regel durch Wendungen wie Λεύκιππος καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος beide zusammen zu nennen pflegt. Im folgenden werden wir uns an die Darstellung des Atomismus zu halten haben, wie sie in den Fragmenten des Demokrit und den Berichten über ihn vorliegt, mag auch noch so viel davon schon dem ältern Meister angehört haben.

3. Leben und Schriften des Demokritos.

Demokritos ist, da er nach seinem eigenen Zeugnisse bei Diog. L. IX, 41 vierzig Jahre jünger als Anaxagoras war, geboren um 460 a. C. zu Abdera an der Küste Thrakiens, als Sohn des Damasippos, welcher den Xerxes auf seinem Zuge gegen Griechenland bewirtet haben soll. Dafs dieser bei ihm zum Danke dafür Magier und Chaldäer zurückgelassen habe, um seinen (20 Jahre später geborenen) Sohn in Theologie und Astrologie zu unterrichten, gehört wohl nur in das Gebiet der spätern Fabeleien. Sicher aber ist, dafs Demokrit sein beträchtliches Vermögen dazu verwendete, um zu seiner Bildung weite Reisen zu unternehmen, von denen er in einem bei Clem. Strom. I, 15 erhaltenen Fragmente nicht ohne Ruhmredigkeit berichtet: ἐγὼ δὲ τῶν κατ᾽ ἐμεωυτὸν ἀνθρώπων γῆν πλείστην ἐπεπλανησάμην ἱστορέων τὰ μήκιστα, καὶ ἀέρας τε καὶ γέας πλείστας εἶδον, καὶ λογίων ἀνθρώπων πλείστων ἐπήκουσα, καὶ γραμμέων ξυνθέσιος μετὰ ἀποδέξιος οὐδείς κώ με παρήλλαξεν, οὐδ᾽ οἱ Αἰγυπτίων καλεόμενοι Ἀρπεδονάπται, σὺν τοῖς δ᾽ ἐπὶ πᾶσιν ἐπ᾽ ἔτεα πέντε (so zu lesen) ἐπὶ ξείνης ἐγενήθην, „ich aber habe unter allen zu meiner Zeit lebenden Menschen die meisten Länder durchstreift und am weitesten durchforscht, die meisten

Himmelsstriche und Gegenden gesehen, die meisten berühmten Männer gehört, und in geometrischen Konstruktionen mit Beweisführung hat es mir noch kein Mensch zuvorgetan, nicht einmal die sogenannten Schnurspanner (Landmesser) der Ägypter, bei denen ich im ganzen gegen fünf Jahre im fremden Lande zugebracht habe". Aufser nach Ägypten soll er auch nach Babylonien und Persien, nach einigen wenig glaubwürdigen Berichten sogar bis nach Indien und Äthiopien gekommen sein. In einem Fragmente bei Diog. IX, 36 sagt er: ἦλθον εἰς Ἀθήνας, καὶ οὔτις με ἔγνωκεν, „ich kam nach Athen und keiner kannte mich", welche Worte wohl weniger, wie der Berichterstatter dort anzunehmen scheint, von der Bescheidenheit eines inkognito Reisenden, als vielmehr bei der dem Demokrit unverkennbar anhaftenden Eitelkeit von der Empfindlichkeit eines berühmten Gelehrten zu verstehen sind, dem die erwartete Beachtung nicht zuteil geworden ist. Hierzu würde auch stimmen, was Favorinus zu erzählen wufste, dafs Demokritos eine feindliche Stellung gegen Anaxagoras eingenommen habe, weil er von diesem nicht als Schüler zugelassen worden sei. Demokrit soll nach Diodor XIV, 11 neunzig Jahre alt, nach andern in noch höherm Alter, gestorben sein. — Die zahlreichen Schriften des Demokrit, von denen nicht unbeträchtliche Fragmente noch erhalten sind, wurden von dem Grammatiker Thrasyllos, einem Zeitgenossen des Tiberius, in 15 Tetralogien eingeteilt, von denen zwei die ethischen, vier die physischen, zwei die ätiologischen, drei die mathematischen, zwei die musikalischen und zwei die technischen Schriften befafsten. Am bekanntesten waren der Μικρὸς διάκοσμος und der, wie oben S. 136 bemerkt, von Theophrast dem Leukipp zugeschriebene Μέγας διάκοσμος. Die Schreibweise des Demokrit soll nach Cicero an Lebendigkeit und poetischer Schönheit der des Platon gleichgekommen sein; man kann nicht sagen, dafs die noch übrigen Fragmente dieses enthusiastische Lob rechtfertigen.

4. Die Atome und der leere Raum.

Ein öfter zitierter Ausspruch des Demokrit lautet: νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή·

ἐτεῇ δὲ ἄτομα καὶ κενόν, „auf (subjektiver) Annahme beruht das Süfse und auf Annahme das Bittere, auf Annahme das Warme und das Kalte, auf Annahme die Farbe, in Wahrheit aber gibt es nur die Atome und den leeren Raum". Auf den Anfang dieser Stelle werden wir später eingehen, hier haben wir uns zunächst mit den Schlufsworten zu beschäftigen. Im Gegensatze zu den Eleaten, welche nur das Seiende für real, das Nichtseiende für weder denkbar noch sagbar hielten, erklärt Demokrit, dafs das Nichtseiende ebenso real sei wie das Seiende, dafs, wie Plutarch adv. Colot. 4 berichtet, μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν, „dafs das Ichts (δέν) um nichts realer sei als das Nichts (μηδέν), indem er [mit sprachwidriger Zerlegung des Wortes μηδέν] unter dem δέν das Körperliche, unter dem μηδέν das Leere versteht". Für die Realität des leeren Raumes soll Demokrit nicht nur darauf hingewiesen haben, dafs zwei aneinanderliegende Körper in einen zusammenfliefsen würden, wenn sie nicht durch eine Schicht leeren Raumes von einander getrennt wären, sondern auch vier physikalische Beweise beigebracht haben, deren Vorführung bei Aristoteles Phys. IV, 6. p. 213 a 34 fg. jedoch nicht nur zu Einwendungen, sondern teils auch zu Bedenken über die Richtigkeit der Wiedergabe Anlafs gibt. Ein leerer Raum mufs angenommen werden, so soll Demokrit argumentiert haben:

1. „weil sonst die örtliche Bewegung nicht möglich sei, .. denn das Volle könne nichts in sich aufnehmen"; zu erwidern wäre, dafs, wenn ich z. B. meine Hand bewege, gleichzeitig die Luft vor der Hand fortgeschoben wird und die Luft hinter der Hand nachrückt, dafs somit jede Bewegung in der Natur als eine, auf gleichzeitigem Platzaustausche sämtlicher bewegten Teile beruhende, Kreisbewegung, zu erklären ist;

2. weil das Volumen eines Körpers durch Kälte oder Druck verringert, durch Wärme oder Spannung vergröfsert werden kann; statt dieser auf richtiger physikalischer Beobachtung beruhenden, wenn auch nicht notwendig durch die Annahme leerer Räume zu erklärenden Erscheinungen führt Aristoteles als Beispiel an, dafs ein mit Wein gefülltes Fafs nicht überlaufe, wenn man auch noch die Schläuche hineinlege, διὰ τὸ

πεπιλῆσθαι τὸν οἶνον, weil der Wein sich verdichte, wie Simplicius erklärend hinzufügt, was offenbar falsch ist;

3. weil das Wachstum auf dem Eindringen der Nahrung in die leeren Räume beruhe, welche der Körper enthalte, ein Argument, welches keiner Widerlegung bedarf, da die Aufnahme der Nahrung und mit ihr das Wachstum sich durch die Ausweitung der im Körper vorhandenen Gefäfse vollkommen erklärt;

4. weil, wie Aristoteles unglaubhafterweise berichtet, ein Gefäfs voll Asche noch ebensoviel Wasser aufnehmen könne, als wenn es leer wäre (δέχεται ἴσον ὕδωρ ὅσον τὸ ἀγγεῖον τὸ κενόν). Hiernach müfste Demokrit nicht nur angenommen haben, dafs zwei gleiche Quanta von Wasser und Asche zusammengenommen mindestens noch ebensoviel leeren Raum enthielten, wie der ist, den sie mit ihren Atomen ausfüllen, was ja wohl möglich wäre, sondern er müfste auch versucht haben, diese Behauptung experimentell zu erweisen, was sicher unmöglich ist.

In dem unendlichen Raume befindet sich nicht mehr und nicht weniger als die unendliche Anzahl der Atome; Plut. adv. Colot. 8: „Denn was sagt Demokrit? Dafs in dem leeren „Raume zerstreut Substanzen sich umherbewegen, welche an „Menge unendlich, dabei unteilbar (ἄτομοι) und nicht von ein-„ander verschieden, ferner qualitätlos (ἄποιοι) und passiv „(ἀπαθεῖς) sind; wenn diese sich einander nähern oder zu-„sammenstürzen oder sich verflechten, so erscheint das aus „ihnen gebildete Aggregat teils als Wasser, teils als Feuer, „teils als Pflanze, teils als Mensch; alles in der Welt aber be-„stehe aus diesen Atomen oder Formen (ἰδέαι), wie er sie auch „nennt, und aufser ihnen gebe es nichts.“ Hiernach ist alles in der Welt ein Komplex, bestehend aus unwahrnehmbar kleinen Körperchen, welche „Atome“ (τὸ ἄτομον, wie Demokrit sagt, ἡ ἄτομος sc. οὐσία, wie Spätere haben, aber nicht der Atomus, wie Kant sagt), d. h. „unteilbar“ heifsen, weil, wie wir sagen würden, ihr Kohäsionszustand ein so fester ist, dafs keine Kraft der Natur ihn aufzuheben vermag, weil, wie Demokrit sagt, sie keine leeren Räume mehr enthalten, in die das Trennende eindringen könnte. Diese Atome sind, wie das

Seiende des Parmenides, ungeworden, unveränderlich und unvergänglich, sie sind ἀπαθεῖς, gegen jede äufsere Einwirkung, die nicht Druck und Stofs ist, unempfindlich, der Zahl nach unendlich viele und auch nach Form und Gröfse, wie Demokrit anzunehmen scheint, unendlich mannigfaltig; es gibt runde, eckige, spitzige, hakenförmige usw.; hingegen sind sie alle von derselben Qualität (vergleichbar den mannigfaltigen Nudelformen in der Suppe, welche alle aus demselben Teig sind), d. h. von gar keiner Qualität, ἄποιοι, wie Plutarch sagt, ohne Farbe, Ton, Geruch und Geschmack, weder warm noch kalt, nur dafs Demokrit ihnen die allgemeinen Eigenschaften der Materie, Raumerfüllung, Undurchdringlichkeit, Kohäsion und Schwere, somit doch wieder eine Anzahl ihnen innewohnender, geheimnisvoller Kraftäufserungen belassen mufs. Von einander unterscheiden sich die Atome durch dreierlei, durch ῥυσμός, διαθιγή und τροπή, wie Demokrit sagte, oder, wie Aristoteles diese Ausdrücke erklärt und an Beispielen erläutert, 1. durch σχῆμα, Form, wie die Buchstaben A und N, 2. durch τάξις, Anordnung, wie AN und NA, 3. durch θέσις, Lage, wie die Buchstaben N und Z. Von diesen drei Bestimmungen haftet die erste den Atomen ihrem Wesen nach an, die beiden andern bezeichnen nur ihre zufälligen Zustände. Alles Entstehen in der Natur beruht auf einer Verbindung, alles Vergehen auf einer Trennung der Atomkomplexe, jede qualitative Veränderung erklärt sich daraus, dafs die Anordnung (διαθιγή, τάξις) und Lage (τροπή, θέσις) der Atome eine andere geworden ist. Alle Gegensätze der Natur bestehen in verschiedenen Verbindungen der Atome; wird ja doch auch, wie Aristoteles bei dieser Gelegenheit bemerkt, die Tragödie und die Komödie mit denselben Buchstaben geschrieben.

5. Die Qualitäten der Dinge.

Demokrit hatte die Qualitäten des Geschmackes, der Wärme und der Farben seinen Atomen abgesprochen, und ihnen nur die aller Materie als solcher gemeinsamen und wesentlichen Qualitäten der Undurchdringlichkeit, Kohäsion und Schwere belassen müssen. Ein Körper ist um so schwerer, je mehr Atome er enthält, um so leichter, je mehr leerer Raum

in ihm enthalten ist; er ist um so härter, je fester die Atome in ihm zusammengedrängt sind, um so weicher, je lockerer das Atomgeflecht ist, welches ihn bildet. Eine Eisenkugel ist härter als eine Bleikugel von derselben Gröſse, und dennoch leichter als diese, weil im Eisen die Atome fester zusammengedrängt, aber zwischen ihnen gröſsere leere Räume enthalten sind, während der leere Raum im Blei spärlicher vorhanden ist, aber das Atomgeflecht gleichmäſsiger durchsetzt. — Aber woher kommen die übrigen Qualitäten der Dinge? Wie kommt es, daſs der eine Gegenstand süſs, der andere bitter schmeckt, daſs der eine sich warm, der andere kalt anfühlt, der eine diese, der andere jene Farbe zeigt, da die Atome, aus denen allein alles besteht, gar keinen Geschmack, gar keine Temperatur, gar keine Farbe besitzen? Hierauf antwortet Demokrit mit den schon zitierten Worten: νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ πικρόν, νόμῳ θερμόν, νόμῳ ψυχρόν, νόμῳ χροιή, das Süſse und Bittere, das Warme und Kalte, sowie die Verschiedenheit der Farben beruht nur auf νόμος, d. h. auf subjektiver Annahme. Freilich liegt es an der Verschiedenheit der Atome und Atomkomplexe, wenn der eine Gegenstand süſs, der andere bitter schmeckt, indem z. B. die runden und gröſsern Atome den süſsen, die spitzigen und wegen ihrer Kleinheit leicht eindringenden Atome den bittern Geschmack bedingen, aber der Geschmack als solcher liegt nicht in den Objekten, sondern nur in der sie schmeckenden Zunge, und so in allen andern Fällen. Ein Körper fühlt sich kalt an, wenn seine Atome dicht zusammengedrängt, warm, wenn sie von vielen leeren Räumen durchsetzt sind (μάλιστα γὰρ θερμαίνεσθαι τὸ πλεῖστον ἔχον κενόν, Theophr. de sensu 64), was auf der richtigen Beobachtung zu beruhen scheint, daſs die Wärme alle Körper ausdehnt. Die helle Farbe wird durch glatte, die dunkle durch rauhe Atome bedingt, sofern letztere reicher an Schatten sind und weniger leicht in das Auge eindringen. Am eingehendsten hat Demokrit nach dem Zeugnisse des Theophrast die Geschmacksempfindungen behandelt, daneben auch die Farben und die Temperatur, während er sich im übrigen zur Stütze seiner Theorie begnügt zu haben scheint, darauf hinzuweisen, daſs dasselbe Objekt bei dem einen diese, bei dem andern jene Empfindung

hervorruft, und dafs jeder Körper Atome von mancherlei Art enthält und daher entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen kann.

6. Die Bewegung der Atome.

Die Bewegung ist nach Demokrit nicht, wie die Schwere, eine dem Wesen der Atome anhaftende Eigenschaft; ihr natürlicher Zustand würde vielmehr der der Ruhe sein; Simpl. Phys. 42,10: Δημόκριτος, φύσει ἀκίνητα λέγων τὰ ἄτομα, πληγῇ κινεῖσθαί φησιν, „Demokrit lehrt, dafs die Atome von Natur unbewegt sind und nur durch Druck und Stofs bewegt werden". Aber woher stammt die erste Bewegung der Atome? Sicher ist, dafs zur Zeit des Epikur unter den Anhängern des Demokrit eine Theorie in Umlauf war, welche versuchte, die Bewegung aus der den Atomen wesentlichen Eigenschaft der Schwere abzuleiten. Cicero berichtet (de fin. I, 18), da wo er noch das dem Epikur mit Demokrit Gemeinsame hervorhebt: *Censet enim, eadem illa individua et solida corpora ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum.* Dieselbe Theorie hat Lucrez im Auge, wenn er, im Anschlusse an diese ursprüngliche Fallbewegung, *corpora cum deorsum rectum per inane ferantur ponderibus propriis* (II, 217), die Hypothese erwähnt, *graviora potesse corpora, quo citius rectum per inane feruntur, incidere ex supero levioribus, atque ita plagas gignere* (II, 225 sq.). In Übereinstimmung damit berichtet Diogenes L. (IX, 31), Leukipp habe gelehrt, φέρεσθαι κατ' ἀποτομὴν *(recta linea)* ἐκ τῆς ἀπείρου πολλὰ σώματα, und Simplicius erwähnt als gemeinsame Anschauung des Demokrit und Epikur, de coelo 569,5: τὰς ἀτόμους πάσας ὁμοφυεῖς οὔσας βάρος ἔχειν, τῷ δὲ εἶναί τινα βαρύτερα, ἐξωθούμενα τὰ κουφότερα ὑπ' αὐτῶν ὑφιζανόντων, ἐπὶ τὸ ἄνω φέρεσθαι. Aus der Zusammenfassung dieser Zeugnisse gewinnen wir über den Ursprung der Bewegung folgendes Bild. Vermöge der ihnen innewohnenden Schwere fallen die Atome im leeren Raume senkrecht von oben nach unten; hierbei fallen die gröfsern und daher schwerern Atome schneller als die kleinern und leichtern; es entstehen Anstöfse nach der Seite, durch welche sich die ursprüngliche senkrechte Bewegung in eine Wirbelbewegung

umsetzen soll, bei der die schwerern Atome nach unten, die leichtern nach oben gelangen. Wir müssen Bedenken tragen, diese zur Zeit des Epikur bei den Demokriteern unzweifelhaft bestehende Theorie dem Demokrit selbst zuzuschreiben. Dafs es im leeren Raume kein Oben und Unten gibt, dafs ein Körper fallen soll, ohne von einem andern angezogen zu werden, dafs, wie erst Aristoteles erkannte, im leeren Raume alle Körper gleich schnell fallen, und dafs die ursprüngliche Fallbewegung nicht durch die Wirbelbewegung aufgehoben werden kann, — dies alles dürfte uns nicht hindern, dem Leukipp oder Demokrit bei ihrer noch unentwickelten Naturkenntnis eine so unhaltbare Anschauung zuzuschreiben, lägen nicht glaubwürdigere Zeugnisse vor, welche es unmöglich machen. Aristoteles sagt de coelo III, 2. p. 300 b 9 (vgl. auch Phys. VIII, 1. p. 250 b 20 und Hipp. ref. haer. I, 13), Leukippos und Demokritos hätten gelehrt, ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, „dafs die ursprünglichen Körper in dem unendlichen Leeren von jeher in Bewegung seien“, und erhebt sogleich darauf gegen Demokrit den Vorwurf, er habe nicht unterschieden zwischen der natürlichen Bewegung (ἡ κατὰ φύσιν κίνησις) und zwischen der durch Druck und Stofs gegen einander erfolgenden gewaltsamen Bewegung (βίαιος κίνησις). Hätte schon Demokrit die erwähnte Falltheorie gehabt, so würde die senkrechte Fallbewegung eben die κατὰ φύσιν κίνησις, und die Anstöfse nach der Seite hin die βίαιος κίνησις sein, und Aristoteles hätte diesen Vorwurf nicht erheben können. Wir müssen somit annehmen, dafs nach Demokrit die mechanische Bewegung, sowie sie jetzt und weiterhin fortbesteht und nie erlöschen kann, ebenso von jeher bestanden habe und daher auf keine weitere Ursache zurückzuführen sei: „Demokrit führt die natürlichen Ursachen darauf zurück, dafs es, sowie jetzt, ebenso auch früher gewesen sei, er hält es aber nicht für nötig, eine Ursache zu suchen für das, was immer gewesen ist (τοῦ δὲ ἀεὶ οὐκ ἀξιοῖ ἀρχὴν ζητεῖν, Arist. Phys. VIII, 1. p. 252 a 35).“ In der Schule des Demokrit aber, etwa durch Metrodorus von Chios oder durch Nausiphanes, mag jener Versuch gemacht worden sein, die Bewegung der Atome als eine Fallbewegung aus der ihnen wesentlichen

Schwere abzuleiten, ein Versuch, welcher sich dem aristotelischen Satze gegenüber, dafs im leeren Raume alle Körper gleich schnell fallen, nicht mehr aufrecht erhalten liefs, daher ihn Epikur in höchst unglücklicher Weise dadurch zu verbessern suchte, dafs er die Anstöfse nach der Seite nicht mehr aus dem schnellern Fall der schwerern Atome, sondern aus einer ihnen zugeschriebenen Willkür ableitete, indem er die Freiheit des Willens, mit der seine Moral so freigebig ist, schon den Atomen beilegte.

7. Die Weltbildung.

Unendlich ist der leere Raum, unendlich sind an Zahl und Formen auch die ihn füllenden Atome, von Ewigkeit her bestehend und nie zum Stillstand kommend ist ihre Bewegung. Überall, wo diese Bewegung der Atome durch mechanischen Ausgleich sich zu einer Wirbelbewegung summiert, da ist der Keim für die Bildung einer Welt gegeben, deren es im unendlichen Raume unzählige geben kann. Sie sind nichts anderes als Atomkomplexe, entstehen als solche in der Zeit und vergehen wieder, wenn dieser Komplex durch Zusammenstofs zweier Welten oder andere Ursachen sich auflöst. Näher betrachtet ist der Vorgang beim Entstehen einer Welt der folgende. Durch den anfänglichen Wirbel werden die leichtern Atome nach aufsen geschleudert, verflechten sich mit einander und bilden eine die Welt umgebende Haut (ὑμήν), welche, im Wirbel sich drehend, von aufsen her weitere Atomkomplexe an sich reifst und sich dadurch mehr und mehr verdichtet, während innerhalb dieser Welthaut die schwerern Atome nach der Mitte zu getrieben werden und, durch den Zuwachs weiterer Massen verstärkt, schliefslich als Erde zum Stillstand kommen. Wie bei Anaximenes und Anaxagoras wird die Erde von der Luft unter ihr getragen, da diese vermeintlich, von der sehr flach gebauten Erde wie von einem Deckel zusammengedrückt, nicht nach der Seite entweichen kann. Sturmwinde pressen aus der ursprünglich schlammigen Erde das Wasser heraus, während andere schlammige Massen, von der Luft herumgeführt, allmählich austrocknen und, durch die Schnelligkeit der Bewegung in Glut versetzt, zu Sonne,

Mond und Sternen werden. Überall in der Natur schart sich aus mechanischen Gründen das Gleiche zum Gleichen, und wie Tauben zu Tauben, Kraniche zu Kranichen sich gesellen, wie beim Worfeln des Getreides die Körner zu den Körnern, die Spreu zur Spreu sich findet, so sondern sich die festern Atomgewebe der Erde von den mehr lockern, welche Wasser, Luft und Feuer bilden. Pflanzen, Tiere und Menschen sind ursprünglich aus der schlammigen Erde hervorgegangen; die Pflanze ist ein ζῷον ἔγγειον und hat, wie Tiere und Menschen, Anteil an der Beseelung. Die Seele besteht, ebenso wie das Feuer, aus platten und runden Atomen als den beweglichsten, welche durch den ganzen Organismus in der Art verbreitet sind, dafs zwischen zwei Körperatomen immer ein Seelenatom sich befindet. Bei ihrer Beweglichkeit sind sie immerfort in Gefahr, aus dem Körper zu entschlüpfen; durch den Atmungsprozefs werden dem Körper teils immer neue Seelenatome aus der Luft zugeführt, teils wird das Entweichen der vorhandenen durch den Gegendruck verhindert. Der Einheit des Seelenlebens, wie sie sich im Erkennen und Wollen kundgibt, steht diese Theorie ratlos gegenüber. Die sinnliche Wahrnehmung kommt dadurch zustande, dafs von den Gegenständen Atomkomplexe als feine Häutchen sich ablösen und in die Sinnesorgane hineinschlüpfen, wodurch Demokrit auch die Träume sowie den Einflufs des bösen Blickes erklärt, indem auch psychische Atome aus dem Auge des Neiders und Feindes schädigend in uns eindringen können. Auch die Götter oder, wie Demokrit sagt, die Dämonen bestehen aus Atomkomplexen und sind als solche langlebiger als die Menschen, aber, wie diese, vergänglich. — Das ethische Ideal ist für Demokrit eine mafsvolle Lebensführung, aus welcher als Frucht das hervorgeht, was er die εὐθυμίη oder εὐεστώ, „das Wohlgemutsein“ nennt. Da jeder dieses von Natur erstrebt, so bedarf es nur der Belehrung, um die Menschen vom Bösen abzuhalten; ἁμαρτίης αἰτίη ἡ ἀμαθίη τοῦ κρέσσονος, „die Ursache der Vergehen liegt in der Unkenntnis des Bessern“. Nicht in den Sinnengenüssen, nicht im Golde ist die Glückseligkeit zu finden, denn ihr Wohnsitz ist die Seele. Es genügt nicht, das Böse nicht zu tun, man soll es auch nicht tun wollen.

Der edle Mensch erwartet keine Vergeltung, sondern tut das Gute, weil er es so will. Das höchste aller Güter ist die Erkenntnis; zwar soll Demokrit gesagt haben: ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια, „in Wirklichkeit wissen wir nichts, denn die Wahrheit liegt in der Tiefe", aber andererseits unterscheidet er von der trüben Sinneswahrnehmung die echte Erkenntnis des Verstandes und erklärt: βούλεσθαι μᾶλλον μίαν εὑρεῖν αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γενέσθαι, „dafs er es höher schätze, die Erklärung einer einzigen Naturerscheinung zu finden, als die Herrschaft über das ganze Perserreich zu gewinnen".

VI. Die Sophistik.

1. Allgemeine Charakteristik.

Die Philosophie der vorsokratischen Zeit, deren Betrachtung wir jetzt zu Ende geführt haben, war trotz aller Tiefe und Bedeutung so vieler in ihr an den Tag tretenden Konzeptionen nicht imstande, dem nach einem Aufschlusse über das Wesen der Welt und seiner selbst verlangenden Menschengeiste eine volle und dauernde Befriedigung zu gewähren. War doch diese Philosophie gerade in ihren anerkannt gröfsten Erscheinungen, Parmenides und Heraklit, in einen scheinbar unversöhnlichen Gegensatz auseinandergetreten, dessen mühsame Überbrückung den Philosophen des folgenden Jahrhunderts, einem Empedokles, Anaxagoras und Demokrit, nur dadurch gelang, dafs sie zu einem Dualismus ihre Zuflucht nahmen, dessen Unzulänglichkeit oben S. 107 fg. dargelegt, aber auch schon von den unmittelbaren Zeitgenossen jener Männer deutlich empfunden wurde. Ein Symptom dafür ist das Auftreten des schon oben S. 50 fg. behandelten Diogenes von Apollonia, wenn er die Forderung aufstellt, dafs alles Seiende seinem Wesen nach als blofse Umwandlung eines und desselben Prinzips begriffen werden müsse (πάντα τὰ ἐόντα ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ ἑτεροιοῦσθαι καὶ τὸ αὐτὸ εἶναι) und dieser Forderung in einer allerdings höchst unzulänglichen Weise da-

durch zu genügen sucht, dafs er das von Anaxagoras übernommene dynamische Prinzip des νοῦς mit dem auf Anaximenes zurückgehenden materiellen Prinzip des ἀήρ identifiziert. Dieses gewaltsame Verfahren war nicht sowohl geeignet, die Schwierigkeit zu lösen, als vielmehr sie in ihrer ganzen Gröfse aufzudecken.

Aber es war nicht blofs dieses schliefsliche Ergebnis der Arbeit aller vorsokratischen Denker, welches unbefriedigt liefs; auch bei ihnen selbst wird das ungebrochene Vertrauen in die Kraft des menschlichen Geistes, das Wesen der Natur zu ergründen, nicht selten von einer skeptischen Stimmung durchsetzt, welche nicht nur der sinnlichen Wahrnehmung, sondern gelegentlich sogar der menschlichen Erkenntnis überhaupt die Fähigkeit abspricht, in das innerste Wesen der Dinge einzudringen. Parmenides erklärt alles für Trug, was die Menschen als wahr annehmen, Heraklit tadelt die Menschen, welche ohne Verständnis für die Sprache der Natur (βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντες) dem Zeugnis der Sinne trauen, Empedokles sagt, dafs jeder für wahr halte, was ihm gerade entgegentrete, und dabei wähne, das Ganze erfafst zu haben, während doch die volle Wahrheit weder mit Augen und Ohren, noch auch mit dem Verstande zu erreichen sei (οὔτε νόῳ περίληπτα), Anaxagoras soll nach dem Zeugnisse des Aristoteles Met. IV, 5. p. 1009 b 25 gesagt haben, dafs für jeden die Dinge das sind, als was sie ihm erscheinen (τοιαῦτ' αὐτοῖς ἔσται τὰ ὄντα οἷα ἂν ὑπολάβωσιν), und Demokrit läfst sich trotz seinem Dogmatismus zu den von Sextus adv. Math. VII, 135 gesammelten skeptischen Äufserungen hinreifsen, welche in dem Ausspruche bei Diog. L. IX, 72 gipfeln: ἐτεῇ δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια, „in Wirklichkeit wissen wir nichts, denn die Wahrheit liegt in der Tiefe“.

Äufserungen dieser Art mögen aus dem dunklen Gefühl entsprungen sein, dafs das ganze Verfahren der vorsokratischen Philosophen ein unzulängliches war. Wie es dem Auge natürlich ist, eher alles andere als sich selbst zu sehen, so ist auch der menschliche Intellekt ein seiner Natur nach für die Aufsenbetrachtung bestimmtes Organ, welches weit mehr befähigt ist, in allen Nähen und Fernen umherzuschweifen,

als den dunklen Tiefen des eigenen Innern seine Aufmerksamkeit zuzuwenden. Von diesen aber mufs die Philosophie ausgehen, um die Erscheinungen des Naturganzen zu enträtseln. Ihre wesentliche Aufgabe besteht darin, mit Hilfe des allein unmittelbar gegebenen eigenen Innern die nur mittelbar gegebenen Phänomene der Aufsenwelt zu verstehen und zu deuten. Diese Hauptquelle der philosophischen Erkenntnis war, abgesehen von vereinzelten erkenntnistheoretischen und ethischen Gedanken, den vorsokratischen Philosophen noch verschlossen. Die Einseitigkeit dieser überwiegend objektiven Naturbetrachtung unter Vernachlässigung des eigenen Subjekts kam in der Zeit, von der wir reden, den Denkern der Griechen und mehr oder weniger der ganzen Nation zum Bewufstsein und war eine mitwirkende Veranlassung dafür, dafs das bis dahin geübte objektive Verfahren im Pendelschwung der Zeiten in das andere Extrem umschlug und einem ebenso einseitigen Subjektivismus Platz machte, wie wir ihn als Grundcharakter der Sophistik kennen lernen werden.

Jeder Mensch ist in seinem Denken und Handeln teils objektiv, teils subjektiv. Wir sind objektiv, sofern unser Bewufstsein von den Eindrücken der umgebenden Aufsenwelt erfüllt und beherrscht wird, subjektiv, sofern unser Denken und Tun von der Sorge um das Wohl und Wehe der eigenen Persönlichkeit sich leiten läfst. In diesem Sinne kann man als Grundzug des althellenischen Denkens und Lebens bezeichnen die Objektivität, welche in allen Zweigen der Kultur, in Poesie und bildender Kunst, in Staatswesen und Sitte zum Ausdruck kommt, und auf der die Schönheit des altgriechischen Lebens in allen seinen Betätigungen beruht. Objektiv ist Homer, sofern der Dichter ganz in der Betrachtung der von ihm dargestellten Begebenheiten aufgeht, objektiv war der bildende Künstler, wenn er Werke schuf, aus denen uns noch heute das völlige Vergessen seiner eigenen Persönlichkeit entgegentritt, objektiv war auch im altgriechischen Staatsleben die Hingebung des einzelnen an die Aufgaben der πόλις als des grofsen Ganzen, dem er angehörte und in dem er sich fühlte. Wie die Biene nicht zaudert, zu stechen und dadurch ihr individuelles Leben zu opfern, so starb der

einzelne willig und gern, wenn er für das Vaterland starb. Oder glaubt man, dafs die dreihundert Spartaner des Leonidas sämtlich von den idealsten Trieben der Selbstverleugnung durchdrungen gewesen seien? Gewifs nicht, sie fühlten nur nicht subjektiv, sondern objektiv, und glaubten mit ihrem Leben nicht viel zu verlieren, wenn nur das Ganze bestehen blieb, als dessen blofsen Teil sie sich empfanden. — Der Zusammenbruch dieser althellenischen Objektivität, die Entdeckung des Individuums und seiner Rechte trieb das antike Kulturleben in eine gefährliche Krisis hinein, deren allmähliches Anwachsen sich sehr deutlich an dem Verhalten der drei grofsen Tragiker zu ihrer Kunst erläutern läfst (vgl. S. 171 Anm.) und deren am meisten hervortretendes Symptom die Kulturerscheinung der Sophistik ist.

Es gibt eine Art Krankheiten, man mag sie Entwicklungskrankheiten nennen, welche mit einer gewissen Regelmäfsigkeit ihren Angriff auf den jugendlichen Organismus unternehmen. Schwache Naturen unterliegen ihnen, starke gehen neu gekräftigt aus ihnen hervor. Solche Krankheiten gibt es wie in dem Leben des einzelnen so auch in dem ganzer Völker, und die gefährlichste ist die, von der wir jetzt reden wollen. Ein jedes Volk hat sein Alter der Kindheit, in welchem es ohne viele Reflexion treu an Glaube und Sitte der Vorfahren festhält; ihm gilt für wahr, was die Väter geglaubt haben, für gut, was durch althergebrachte Sitte geheiligt erscheint. Aber der Fortschritt der Zeit erlaubt nicht, hierbei stehen zu bleiben. Der einzelne erwacht zu individueller Selbständigkeit, fängt an, Kritik an dem Überlieferten zu üben, fängt an, sich zu fragen, worauf der Glaube der Vorfahren beruht und mit welchem Rechte ein gewisses Verhalten als sittlich gefordert wird. Diese gefährliche Krisis im Leben eines Volkes kann zu einem zweifachen Ausgang führen. Entweder der Volksgeist überwindet sie, und an Stelle des Glaubens und der Sitte der Väter tritt die wissenschaftliche Überzeugung und die sittliche Selbstbestimmung, oder das Volk findet in sich nicht die Kraft, sich zu ihnen emporzuarbeiten und verschlammt in theoretischem und praktischem Materialismus. In dieser kritischen Übergangsperiode befand sich das Griechen-

volk zur Zeit der Sophistik, und in ihr befindet sich die europäische Kultur in der Gegenwart. Welchen Ausgang die Krankheit bei uns nehmen wird, mufs abgewartet werden; was die Griechen betrifft, so mufs man wohl sagen, dafs sie daran zugrunde gegangen sind. Einzelne, ein Sokrates, ein Platon fanden und zeigten einen Ausweg, aber die Gesamtheit des griechischen Volkes war trotz aller reaktionären Mafsregeln eines Archon Eukleides, trotz aller Parabasen eines Aristophanes nicht mehr zu retten, und eilte bald nach dem Peloponnesischen Kriege in politischer wie in sittlicher Hinsicht einem jähen Verfalle entgegen. Ein wesentliches Moment, welches zu diesem Verfalle beitrug, liegt in der Kulturerscheinung der Sophistik. In ihr wurde das Individuum sich seiner Sonderansprüche gegenüber dem Ganzen bewufst, und an Stelle des altväterlichen Glaubens und sittlichen Verhaltens trat die subjektive Willkür im Denken wie im Handeln.

Subjektivismus ist die allgemeine Signatur des Zeitalters der Sophisten; ihre Grundanschauung spricht sich in dem Worte des Protagoras aus: ἄνθρωπος μέτρον πάντων, „der Mensch ist das Mafs aller Dinge"; es gibt keine objektive, für alle gültige Wahrheit, wahr ist für mich, was mir in jedem Augenblicke so scheint, und für jeden andern, was ihm so scheint, die Dinge haben kein absolutes, sondern nur ein relatives Sein; dieser Relativismus ist die theoretische Lehrmeinung der Sophistik. Aber jener Satz des Protagoras hat neben der theoretischen noch eine praktische Bedeutung; wie es keine objektive Wahrheit mehr gibt, so auch kein objektiv Gutes, sondern gut ist für mich, was mir, und für jeden andern, was ihm nach seinem subjektiven Belieben gut scheint, womit der jedem Menschen angeborene und durch alle Kultur mühsam eingedämmte Egoismus als alleinige Norm des Handelns unverhohlen anerkannt wird. Bei dieser Grundanschauung konnte von einer allgemein gültige Gesetze für das Denken und Handeln aufstellenden Wissenschaft nicht mehr die Rede sein. An ihre Stelle tritt bei den Sophisten eine Art Kunstfertigkeit oder Routine (eine ἐμπειρία καὶ τριβή, wie Platon Gorg. 463 B sagt), dasjenige, was mir wahr und gut scheint, auch andern so scheinen zu machen, und auch

diese sophistische Kunst hat ihr geflügeltes Wort gefunden durch Protagoras, wenn er sich anheischig machte: τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, „die schwächere Sache zur stärkern zu machen“. Auch dieser Grundsatz verwirklicht sich, wie Aristoteles Rhet. II, 24. p. 1402 a 27 sagt, nach zwei Richtungen hin; handelt es sich nur darum, in müfsigen theoretischen Erörterungen den Sieg über andere Meinungen zu erringen, so führt er zur Eristik. Stehen hingegen wichtige praktische Interessen auf dem Spiele, bei denen der Redner der von ihm verfochtenen Meinung bei den Hörern Eingang zu schaffen sucht, so wird ebendieselbe Kunst zur Rhetorik, und hier ist der enge Zusammenhang ersichtlich, in welchem die Sophistik mit der von den Griechen so hoch ausgebildeten Kunst der Beredsamkeit steht. Die verschiedenen Seiten, nach welchen sich der Subjektivismus in der Sophistik entwickelt hat, können durch folgendes Schema dem Gedächtnisse gegenwärtig gehalten werden.

	Subjektivismus	
	theoretisch:	praktisch:
Lehre:	ἄνθρωπος μέτρον	πάντων
	Relativismus	*Egoismus*
Kunst:	τὸν ἥττω λόγον	κρείττω ποιεῖν
	Eristik	*Rhetorik.*

Die Beschäftigung der Sophisten konnte nicht, wie die der vorhergehenden und nachfolgenden Philosophen, ihre Befriedigung in sich selbst tragen; daher es im Gegensatze zu ihnen von den Alten als ein gemeinsames Merkmal der Sophisten angesehen wird, dafs sie für ihre Belehrungen eine oft hohe Bezahlung verlangten; Arist. Soph. Elench. 1. p. 165 a 21: ὁ σοφιστὴς χρηματιστὴς ἀπὸ φαινομένης σοφίας, ἀλλ' οὐκ οὔσης, „Sophist ist der, welcher eine nur scheinbare und nicht wirkliche Weisheit zum Gelderwerb benutzt“. — Als die ältesten und angesehensten Sophisten gelten Protagoras und Gorgias; in jenem verkörpert sich die Selbstauflösung der herakliteischen, in diesem die der eleatischen Philosophie. An sie schliefsen sich als Männer zweiten Ranges der wegen seiner

moralischen Paränesen von Sokrates mit Achtung genannte und wegen seiner Neigung zur Synonymik von Platon mit leichter Ironie behandelte Prodikos von Keos, sowie der aufgeblähte Polyhistor Hippias von Elis, an welche sich die noch tiefer stehenden, aus Faustkämpfern zu Wortkämpfern avancierten Euthydemos und Dionysodoros, der in Platons Republik auftretende freche Thrasymachos und andere schliefsen. Wir beschränken uns darauf, Protagoras und Gorgias als die für die Entwicklung der Philosophie allein bedeutenden Erscheinungen einer kurzen Betrachtung zu würdigen.

2. Protagoras.

1. Leben und Schriften. Protagoras stammte aus Abdera, der Vaterstadt des Demokrit, als dessen Schüler er auch bezeichnet wird. So widersinnig diese auf Epikur zurückgehende und von andern wiederholte Angabe ist, welche den Protagoras zum Schüler des um zwanzig Jahre jüngern Demokrit macht, so mag doch dazu, aufser der gemeinsamen Vaterstadt, die Tatsache Anlafs gegeben haben, dafs auf die ältere Naturphilosophie als eine weitere Periode der Entwicklung die Sophistik gefolgt ist. Geboren war Protagoras, da er wahrscheinlich um 411 a. C. siebzig Jahre alt gestorben ist, um das Jahr 480; unter dem anspruchsvollen Namen eines σοφιστής trat er vierzig Jahre hindurch in verschiedenen Städten Griechenlands, vor allem in Athen, als Lehrer der Tugend auf. Er soll der erste gewesen sein, welcher für seinen Unterricht ein Honorar (nach Diog. L. IX, 52 die hohe Summe von hundert Minen, gegen 8000 Mark) forderte; im platonischen Protagoras wird er als eine glänzende Erscheinung ohne tiefern Gehalt geschildert. Die von seinen Zuhörern ihm reichlich gespendete Bewunderung mochte dazu beitragen, dafs er es wagen konnte, in Athen unter dem oligarchischen Regimente der Vierhundert (411 a. C.) mit einer Schrift Περὶ θεῶν aufzutreten, deren Anfang lautete: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσίν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου, „über die Götter kann ich nicht wissen, weder dafs sie sind noch dafs sie nicht sind; denn vieles verhindert, es zu wissen, sowohl die Dunkelheit der

Sache wie auch die Kürze des menschlichen Lebens". Das Leben des Menschen, so dürfen wir dies wohl verstehen, ist zu kurz, um verfolgen zu können, ob alles Gute seinen Lohn, alles Böse seine Strafe findet, ob es mithin eine vergeltende Gerechtigkeit der Götter gibt. Um dieser Schrift willen wurde Protagoras aus Athen verbannt, während seine Schriften von den Besitzern eingefordert und auf offenem Markte verbrannt wurden; er selbst soll bei der Überfahrt nach Sicilien durch einen Schiffbruch ums Leben gekommen sein. Diogenes L. zählt eine Reihe eristischer, ethischer und politischer Schriften des Protagoras auf. Seine Relativitätstheorie, von der sogleich zu reden sein wird, entwickelte er in einer Schrift, welche von Platon als die Ἀλήθεια, von Sextus Empiricus als Καταβάλλοντες, etwa „die umstürzenden Reden", zitiert wird.

2. Der Mensch als das Mafs der Dinge. Die zuletzt erwähnte Schrift begann mit den Worten: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δ' οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, „der Mensch ist das Mafs aller Dinge, der seienden, dafs sie sind, der nichtseienden, dafs sie nicht sind". Die beste Erklärung dieses Satzes bietet der platonische Theaetet, dessen Ausführungen (p. 152 A fg.) wir in Verkürzung wiedergeben: „Er will damit doch wohl sagen: Wie ein jedes mir erscheint, so ist es für mich, und wie es dir erscheint, so ist es für dich . . . Wir werden also nicht behaupten, dafs der Wind an sich selbst kalt oder nicht kalt ist, sondern mit Protagoras sagen, dafs er für den Frierenden kalt und für den Nichtfrierenden nicht kalt ist. . . . Denn als was ein jeder etwas empfindet, das ist es für ihn." Wenn Platon im weitern Verlaufe (p. 161 C) dem Protagoras vorhält, dafs nicht nur der Mensch, sondern auch das Schwein oder der Affe das Mafs aller Dinge sei, so würde Protagoras dieser Konsequenz gewifs nicht ausweichen. Wie die Dinge von jedem Wesen wahrgenommen werden, so sind sie für dieses Wesen, einerlei ob Mensch oder Tier. Aber zu weit geht Protagoras, wenn er daraus, dafs unsere Kenntnis der Natur auf der Wahrnehmung beruht, die Wahrnehmung aber immer nur etwas Subjektives ist, die Folgerung zieht, dafs der Natur gar kein objektives Sein zukomme. Vielmehr sind wir in der

Wissenschaft wie im Leben stets bemüht, jenes subjektive Moment auszuschalten und so zu einer objektiv und für alle gültigen Wahrnehmung zu gelangen, indem wir z. B. die Wärme nicht nach dem subjektiven Gefühl, sondern nach dem Thermometer bestimmen, und so in allen andern Fällen. Die ganze Naturwissenschaft wie auch alles Zusammenwirken der Menschen im Leben ruht auf der Voraussetzung, dafs die richtigen Wahrnehmungen jedes einzelnen objektive und allgemeine Gültigkeit haben. — Schon Platon erkennt an, dafs das πάντα ῥεῖ des Heraklit zur notwendigen Konsequenz das ἄνθρωπος μέτρον πάντων des Protagoras habe. Wenn alles von Augenblick zu Augenblick sich ändert, wenn es kein beharrendes, objektives Sein gibt, so kann es auch keine objektiv gültige Wahrnehmung geben. Da es nun eine solche gibt, so mufs die heraklitische Voraussetzung des Protagoras unrichtig sein, und wir werden den Satz des Heraklit dahin einzuschränken haben, dafs trotz der unmerklichen Veränderung, welcher alles fortwährend unterworfen ist, der allgemeine Bestand der Dinge solange und in solchem Umfange derselbe bleibt, dafs wir zuversichtlich unsere Pläne darauf bauen können. — Von besonderm Interesse ist noch, dafs Protagoras nicht nur an der objektiven Gültigkeit der Sinneswahrnehmung, sondern auch, wie Aristoteles Met. III, 2. p. 998 a 4 berichtet, an der Wahrheit der geometrischen Sätze zweifelte (ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρας), da es in der Natur keine vollkommen gerade Linien und keine vollkommenen Kreise gebe. Er wufste nicht, was heute noch manche Empiriker nicht wissen, dafs der Kreis, von dem der Mathematiker redet, nicht ein solcher ist, bei dem der Längenunterschied der Radien so gering ist, dafs die Fehler vernachlässigt werden können, sondern vielmehr ein solcher, bei dem die Radien absolut gleich sind, mag auch in der ganzen Natur kein einziger Kreis dieser Art zu finden sein.

3. Die stärkere und die schwächere Sache. In seinem Buche, welches den Titel Ἀλήθεια, „die Wahrheit" führte, hatte Protagoras alle Wahrheit geleugnet, denn wenn der Mensch das Mafs aller Dinge ist, so gibt es kein objektives Sein, mithin auch keine objektiv und für alle gültige Wahrheit, und von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten

Sätzen ist nicht der eine wahr und der andere falsch, sondern sie haben beide auf Gültigkeit gleichen Anspruch. Daher lehrte Protagoras nach Diog. L. IX, 51: δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις, „dafs jede Sache zwei kontradiktorisch entgegengesetzte Behauptungen zulasse“. Wenn dem so ist, so kann es sich nicht mehr darum handeln, die Wahrheit zu ermitteln, sondern nur darum, der einen Behauptung zum Siege über die andere zu verhelfen, oder, wie dies Protagoras zuerst ausgesprochen haben soll, τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, „die schwächere Sache zur stärkern zu machen“. Schon oben wurde dargelegt, wie das ganze durch diesen Satz vortrefflich gekennzeichnete Treiben der Sophisten auf philosophische Ermittlung der Wahrheit keinen Anspruch machen konnte, sondern einerseits in eine zwecklose, nur mit der persönlichen Überlegenheit über den Gegner prunkende Eristik ausartete, andererseits für die im öffentlichen Leben der Griechen so wichtige Rhetorik das Fundament lieferte und ihre Berechtigung theoretisch sicher zu stellen versuchte.

3. Gorgias.

1. Leben und Schriften. Gorgias aus Leontini (Λεοντῖνοι) in Sicilien ist geboren nach der wahrscheinlichsten Berechnung etwa 483 a. C. und kam, nachdem er schon in Sicilien als Lehrer der Beredsamkeit aufgetreten war, 427 nach Athen an der Spitze einer Gesandtschaft der Leontiner, um Hilfe gegen die Syrakusaner zu erbitten. Bei dieser Gelegenheit wufste er die Athener durch die ihm nachgerühmte Pracht, Würde und Anmut (μεγαλοπρέπεια καὶ σεμνότης καὶ καλλιλογία) seiner Rede, durch seine πάρισα und ὁμοιοτέλευτα so sehr zu bezaubern, dafs er nicht nur die Bewilligung der nachgesuchten Hilfe alsbald erlangte, sondern auch einen nachhaltigen Einflufs auf die Entwicklung der attischen Beredsamkeit ausübte. Wiederholt besuchte er im spätern Alter die verschiedenen Städte Griechenlands und erwarb als Lehrer der Beredsamkeit grofsen Reichtum, der ihm ein prunkhaftes Auftreten ermöglichte; es wird berichtet, dafs er sich selbst in Delphi eine goldene, nach andern eine vergoldete Statue gesetzt habe. Er starb in hohem, gesundem Alter, angeblich 109 Jahre alt, im

thessalischen Larissa. Das Altertum kannte von ihm sechs Prunkreden, von denen zwei, die ἀπολογία Παλαμήδους und das ἐγκώμιον Ἑλένης, von zweifelhafter Echtheit, noch vorhanden sind; auch eine τέχνη ῥητορική soll er verfaſst haben; seine philosophische Bedeutung liegt in der auszugsweise bei Sextus Empiricus und Pseudo-Aristoteles de Xenophane, Zenone, Gorgia erhaltenen Schrift Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως, „Über das Nichtseiende oder über die Natur". Der paradoxe Titel dieser Schrift würde ganz den Anschauungen des Parmenides entsprechen; auch für ihn war die Natur das Nichtseiende, nur daſs er über dieselbe hinaus ein von Vielheit und Werden freies Seiendes erkannte. Lieſs man mit Gorgias dieses metaphysische Seiende fallen, so blieb nur das physische Seiende, d. h., nach eleatischer Anschauung, das Nichtseiende übrig.

2. Der Nihilismus des Gorgias. Drei Sätze versuchte Gorgias in seiner Schrift zu beweisen: 1) es gibt nichts; 2) gäbe es etwas, so wäre es unerkennbar; 3) gäbe es etwas und wäre es erkennbar, so wäre es nicht mitteilbar.

1) Es gibt nichts. Diesen Satz beweist Gorgias teils in Anknüpfung an die eleatische Philosophie, teils auf eigenem Wege. a. Im Anschluſs an eleatische Vorgänger sucht Gorgias zu zeigen, daſs ein Seiendes unmöglich sei, weil es weder ungeworden noch geworden, weder eines noch vieles sein könne. Ungeworden kann es nicht sein, weil es dann ewig, folglich (nach Melissus) unendlich wäre, als unendlich aber weder in sich noch in einem andern sein könnte, da in beiden Fällen ein Enthaltenes und ein Enthaltendes, mithin zwei sein würden und nicht eines, wie es der Begriff des Unendlichen, d. h. des Unbegrenzten (ἄπειρον) erfordert. Geworden kann es nicht sein, weder aus dem Nichtseienden (wie schon Parmenides bewies), noch aus dem Seienden, weil dieses dann eine Veränderung erfahren würde (μεταπέσοι), sonach nicht mehr das Seiende bleiben würde. Eines kann es nicht sein, weil es dann unkörperlich (ἀσώματον) sein müſste, da alles Körperliche aus einer Vielheit von Teilen besteht; was aber keine Körperlichkeit, mithin keine räumliche Ausdehnung hat, ist nichts. Vieles kann es nicht sein, weil jede Vielheit aus Einheiten besteht, diese aber, wie bewiesen, unmöglich sind. —

b. Der eigene Beweis des Gorgias argumentiert (nach Pseudo-Aristoteles) folgendermafsen. Das Nichtseiende ist ein Nichtseiendes; folglich ist das Nichtseiende; folglich ist das Seiende als sein Gegenteil (ἀντικείμενον) nicht; folglich ist das Nichtseiende ebensowohl wie das Seiende. Leugnet man diesen Satz, so widerspricht man dem was bewiesen wurde. Gibt man ihn aber zu, so folgt, dafs nicht nur das Nichtseiende nicht ist, sondern dafs auch das Seiende nicht ist, da es um nichts mehr ist als das Nichtseiende. Es gibt somit nichts. Der Fehler dieser Argumentation liegt in ihrem ersten Satze, welcher der blofsen Copula die Aussage einer realen Existenz unterschiebt.

2) Gäbe es etwas, so wäre es doch unvorstellbar. Denn gesetzt, das Seiende sei vorstellbar, so würde folgen (hier liegt der handgreifliche logische Fehler), dafs das Nichtseiende auch nicht vorstellbar wäre. Dies aber widerspricht der Tatsache, dafs viele Dinge, ein fliegender Mensch, ein Wagenrennen auf dem Meere, eine Skylla, eine Chimaira, vorstellbar und doch nicht seiend sind. Folglich ist die Voraussetzung falsch, dafs das Seiende vorstellbar sei.

3) Gäbe es etwas und wäre es vorstellbar, so wäre es doch nicht mitteilbar. Denn das gesprochene Wort ist ein Zeichen (σημεῖον) und das Vorgestellte ist das Bezeichnete, Zeichen und Bezeichnetes aber sind immer verschieden. Auch kann dieselbe Vorstellung nicht in zwei Köpfen sein, denn dann wäre sie nicht eine, sondern zwei. Aber gesetzt auch, die eine Vorstellung könnte in zwei verschiedenen Personen wohnen, so würde sie durch die individuelle Verschiedenheit beider doch noch eine verschiedene sein. Ja, sie ist auch in demselben Individuum nicht dieselbe, nicht nur, weil dieses mit der Zeit sich ändert, sondern auch, weil schon die Aufnahme durch die verschiedenen Sinnesorgane sie zu einer verschiedenen macht. — An dieser Argumentation ist so viel wahr, dafs die Worte der Sprache immer nur ein unvollkommenes Mittel sind, das Vorgestellte einem andern mitzuteilen.

Zweite Periode der griechischen Philosophie:

Die attische Philosophie.

Übersicht.

Wir haben gesehen, wie die griechische Philosophie vor Sokrates im 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. sich zu einer Reihe von Systemen entfaltete, deren Urheber fast ausnahmslos nicht dem Mutterlande, sondern den ionischen, dorischen und äolischen Kolonien entstammten, wie sie den Küstensaum teils von Kleinasien, teils von Unteritalien und Sicilien eingenommen hatten und ein reges geistiges Leben mehr als das langsam nachfolgende Mutterland begünstigten. Dieses Verhältnis änderte sich, seitdem in und nach den Perserkriegen Athen in den Mittelpunkt des geistigen Interesses getreten war und nicht nur die politische Hegemonie beanspruchen konnte, sondern auch zu einer Metropole wurde, in welcher das geistige Leben aller Griechenstämme sich mehr und mehr konzentrierte. So hatte auch die Philosophie, nachdem sie in der Person des Anaxagoras aus den Kolonien nach Athen eingewandert war, hier eine bleibende Heimat gefunden. Aus Athen stammte schon, der bessern Überlieferung nach, Archelaos, der wenig bedeutende Schüler des Anaxagoras, in Athen fanden die grofsen Sophisten, ein Protagoras, ein Gorgias, den günstigsten Boden für ihre zersetzende Wirksamkeit, und hier war es, wo Sokrates durch Erschliefsung des Gebietes der innern Erfahrung der Philosophie ganz neue Bahnen eröffnete und eine von der frühern wesentlich verschiedene

Richtung anwies. Die Anregungen, welche er zur Bearbeitung der intellektuellen und sittlichen Verhältnisse gegeben hatte, wurden von seinen Schülern, nach der erkenntnistheoretischen Seite hin vorwiegend von den Megarikern, nach der ethischen Seite hin von den Kynikern und Kyrenaikern, weiter verfolgt, daher man diese als die unvollkommenen oder besser als die einseitigen Sokratiker zu bezeichnen pflegt. Im Gegensatze zu ihnen hat Platon nicht nur alle Seiten des sokratischen Denkens in sich aufgenommen und fortgebildet, sondern auch auf Grund der sokratischen Begriffsforschung eine universelle Verschmelzung der edelsten Elemente aller vorsokratischen Systeme unternommen, indem er namentlich, durchdrungen von der Wahrheit der parmenideischen wie der heraklitischen Grundanschauung, nicht sowohl eine äufserliche Verknüpfung beider unternahm, sondern vielmehr den tiefen Einheitspunkt suchte und fand, aus dem sie beide entsprungen waren. Auf Platons Schultern steht, mehr wohl als er es sich selbst gestehen mochte, Aristoteles. Auch für ihn liegt, ebenso wie für Platon, das Prinzip und Wesen der Dinge in der Idee, nur dafs er nicht wie dieser aus dem Reich der rastlos entstehenden und vergehenden Erscheinungen sehnsüchtig zur Ideenwelt emporstrebt, sondern vermöge seines auf das Empirische gerichteten Geistes die Verwirklichung der Idee durch alle Gebiete der Natur und des Geistes verfolgt, wodurch unter seinen Händen eine ganze Reihe von Wissenschaften entsteht, deren erweiternder und berichtigender Ausbau die Aufgabe aller folgenden Jahrhunderte bis auf die Gegenwart hin geworden ist. Beide Männer, denen die zwei folgenden Jahrtausende nichts Ebenbürtiges an die Seite zu setzen vermochten, werden von Goethe in einer berühmten Stelle (Geschichte der Farbenlehre, zweite Abteilung, Überliefertes) treffend, wenn auch nicht ganz frei von Einseitigkeiten charakterisiert, wie sie bei Betrachtungen so allgemeiner Art sich kaum vermeiden lassen:

„Plato verhält sich zur Welt wie ein seliger Geist, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. Es ist ihm nicht sowohl darum zu tun, sie kennen zu lernen, weil er sie schon voraussetzt, als ihr dasjenige, was er mitbringt, und was ihr

so not tut, freundlich mitzuteilen. Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen als um sie zu erforschen. Er bewegt sich nach der Höhe mit Sehnsucht, seines Ursprungs wieder teilhaft zu werden. Alles, was er äufsert, bezieht sich auf ein ewig Ganzes, Gutes, Wahres, Schönes, dessen Förderung er in jedem Busen aufzuregen strebt. Was er sich im einzelnen von irdischem Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag."

„Aristoteles hingegen steht zu der Welt wie ein Mann, ein baumeisterlicher. Er ist nun einmal hier, und soll hier wirken und schaffen. Er erkundigt sich nach dem Boden, aber nicht weiter als bis er Grund findet; von da bis zum Mittelpunkt der Erde ist ihm das übrige gleichgültig. Er umzieht einen ungeheuern Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf, und steigt so in regelmäfsiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato, einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht."

I. Sokrates.

1. Stellung des Sokrates in der Geschichte der Philosophie.

Die objektive Stimmung des altgriechischen Geistes, auf welcher, wie oben gezeigt wurde, die Schönheit seiner künstlerischen und die Unzulänglichkeit seiner philosophischen Schöpfungen beruhte, war dem Zeitalter, von dem wir reden, in ihrer Einseitigkeit zum Bewufstsein gekommen, und hatte in der Sophistik zu einer Reaktion geführt, welche nicht weniger einseitig das Subjekt in seiner Bedeutung und seinen Ansprüchen betonte. Hatte sich vordem das Individuum in Glauben und Sitte vor der Überlieferung gebeugt, so sollten jetzt Glaube und Sitte von dem Ermessen des Individuums abhängen, der Mensch sollte sich nicht mehr nach den Dingen, sondern die Dinge nach dem Menschen richten; der Mensch war von der Sophistik für das Mafs aller Dinge erklärt worden, wahr sollte für jeden nur sein, was ihm wahr

schien, gut, was den egoistischen Zwecken jedes einzelnen entsprach.

Auch Sokrates ist ein Kind seiner Zeit, auch ihm ist jene althellenische, von Aristophanes so sehr gerühmte Hingabe an das Allgemeine und seine Interessen verloren gegangen, und insoweit steht er, ebenso wie die Sophisten, auf dem Standpunkte der Subjektivität, und mochte von oberflächlich Blickenden oft genug mit ihnen verwechselt werden. Aber, während die Sophisten an die Stelle der objektiv gültigen Wahrheit und Sitte die subjektive Willkür im Erkennen wie im Handeln setzten, so bedeutet die Persönlichkeit des Sokrates den Punkt in der Entwicklungsgeschichte des Griechentums, ja der ganzen Menschheit, wo der Mensch die Aufsenwelt und ihre Verhältnisse auf sich beruhen läfst und den Blick mit aller Energie nach innen richtet, um hier, in dem eigenen Subjekte, allgemeingültige Normen für das Wahre wie für das Gute zu ermitteln und für alle als Gesetz aufzustellen.

Solche Gesetze, so sehr sie auch in den intuitiven Verhältnissen des Innern ihren letzten Grund haben, müssen doch, wenn sie auf allgemeine Gültigkeit Anspruch erheben wollen, in der Form abstrakter, in Begriffe gefafster Regeln auftreten, und diese Notwendigkeit verleitete den Sokrates, wie die Aufsenwelt so auch die in der innern Anschauung vorliegenden Verhältnisse des intuitiven Erkennens und instinktiven Handelns ihrem Werte nach zu unterschätzen, und nur die Erkenntnis aus Begriffen als ein wahres Wissen, nur das von Begriffen geleitete Handeln als ein sittlich gutes gelten zu lassen. Wie schädlich eine solche Überschätzung des begrifflichen Erkennens und Handelns, eine solche Apotheose des Begriffs, wie sie von Sokrates ausging, für die Folgezeit geworden ist, werden wir noch oft nachzuweisen haben. Der Begriff ist das grofse Vorrecht des Menschen vor dem Tiere, auf ihm beruht die Macht des Menschen über die Natur, auf ihm beruht auch die in allen folgenden Jahrhunderten bewunderte Charaktergröfse des Sokrates, aber es hat auch keinen schlimmern Tyrannen in der Welt gegeben, als den Begriff, wenn er, als abstrakte Theorie auftretend, nach Goethes Ausdruck, zu dem Kreuze wurde, an welches man den

lebendigen Leib der Anschauung mit ihren zarten, in einander überschwebenden Verhältnissen nagelte, wenn er in der Kunst die tiefsten und edelsten Motive entstellte und verdarb, wenn er als Pedanterie in allen ihren Formen den unmittelbaren sittlichen Takt, als religiöser Fanatismus die Gefühle des Mitleides und der Menschlichkeit abstumpfte und ertötete. Wie sehr Sokrates selbst schon bei seiner Regelung des gesamten menschlichen Handelns durch Begriffe in die Enge geriet, wird sich weiter unten bei Besprechung seines δαιμόνιον zeigen.

2. Sokrates bei Xenophon und bei Platon.

Wie Buddha, Jesus und andere bahnbrechende Geister, hat es auch Sokrates verschmäht, seine Gedanken aufzuzeichnen, und es dem Zufall überlassen, Jünger an ihn heranzuführen, die seine Lehren richtig auffafsten und der Nachwelt treu überlieferten. Dieser Zufall hat bei Sokrates im ganzen nicht ungünstig gewaltet, sofern wir, von Nebensächlichem abgesehen, über Leben und Lehre des Sokrates zwei Berichte haben, die sich gegenseitig ergänzen und berichtigen, den einen durch Xenophon, welcher in den gewöhnlich als Memorabilien zitierten Ἀπομνημονεύματα Σωκράτους in vier Büchern, sowie in einigen Nebenschriften (Συμπόσιον und Ἀπολογία Σωκράτους) ein treues Bild von der Persönlichkeit und der Lehre seines Meisters zu geben bemüht ist, den andern durch Platon, für welchen Sokrates nicht nur der Lehrer wahrer Weisheit, sondern auch der Mann ist, welcher diese Weisheit in seinem Leben wie im Sterben betätigt hat. Freilich ist es nicht leicht, aus diesen beiden Berichten ein völlig zusammenstimmendes Bild des Philosophen zu gewinnen, da Platon seine eigene Philosophie mit wenigen, begründeten Ausnahmen dem Sokrates in den Mund legt und von der Persönlichkeit des Meisters ein idealisierendes Bild entwirft, dem die Wirklichkeit nur annäherungsweise entsprochen haben mag, während Xenophon zahlreiche Unterredungen des Sokrates aus treuer Erinnerung aufzeichnet, nur dafs er vielleicht nicht der Mann war, die feinern Züge des sokratischen Geistes aufzufassen und wiederzugeben; denn wäre Sokrates nicht mehr gewesen, als was er bei Xenophon

erscheint, so ließe sich die dämonische Gewalt nicht wohl begreifen, welche er über geniale Naturen wie Alkibiades und namentlich auch Platon selbst ausübte. Wir werden also versuchen müssen, den Xenophon durch den Platon und Platon durch Xenophon zu korrigieren, indem wir einerseits von dem platonischen Sokrates alles das in Abzug bringen, wovon sich bei Xenophon keine Andeutung findet, andererseits versuchen, die xenophontische Darstellung durch die platonische zu beleben und gleichsam zu durchleuchten, wobei freilich in jedem einzelnen Falle die Entscheidung dem historischen Takte überlassen werden muſs und vielfach eine problematische bleibt. Von besonderm Werte für die Bestimmung der Lehren des Sokrates sind die spärlichen, aber gerade die Hauptsache treffenden Bemerkungen, denen wir bei Aristoteles begegnen.

3. Leben und Charakter des Sokrates.

Sokrates war geboren zu Athen im Demos Alopeke, östlich von Athen gelegen, als Sohn des Sophroniskos, eines λιθουργός, worunter wir hier wohl weniger einen Bildhauer wie Phidias, als einen der zahlreichen Steinmetzen, wie sie Phidias und andere Künstler beschäftigten, zu verstehen haben werden, da Phainarete, die Mutter des Sokrates, dem zwar respektablen, aber immerhin untergeordneten Beruf einer Hebamme (μαῖα) nachging, auch Sokrates später vor seinen Richtern erklärte, daſs er ἐν μυρίᾳ πενίᾳ, „in unendlicher Armut“, lebe. Als Geburtstag des Sokrates feierten die Spätern den 6., als den des Platon den 7. Thargelion (entsprechend wahrscheinlich unserm 26. und 27. Mai), so daſs die Geburtstage der beiden Philosophen, wenn die Angabe Glauben verdient, mit denen der maieutischen Artemis und des Apollon zusammenfallen würden. Als Geburtsjahr bezeichnete Apollodor Ol. 77,4 = 468 a. C.; da indes Sokrates bei seiner Verurteilung im Jahre 399 a. C. erklärte ἔτη γεγονὼς πλείω ἑβδομήκοντα, „über siebzig Jahre alt zu sein“, so wird seine Geburt einige Jahre früher, etwa auf 470 a. C. angesetzt werden müssen. In seiner Jugend soll Sokrates das Geschäft seines Vaters betrieben haben, und noch Pausanias sah auf der Akropolis drei bekleidete Grazien,

welche als sein Werk galten. Über den Bildungsgang des Sokrates wissen wir sehr wenig, da der junge Sokrates, wie er im platonischen Parmenides sich mit dem 65jährigen Parmenides unterredet, nur eine Fiktion des Platon sein dürfte, welcher hier gegen alle historische Wahrscheinlichkeit seine beiden gröfsten Lehrer einander persönlich gegenüberstellt, und im übrigen Sokrates in den Schriften der Sokratiker fast durchweg als älterer Mann erscheint. Dafs er in seiner Jugend, wie Diogenes berichtet, den Anaxagoras und dessen Schüler Archelaos „gehört“ habe, ist wohl nur eine spätere Konstruktion. Eine allgemeine Kunde von den Lehren der frühern Philosophen und eine eklektische Beschäftigung mit ihren Schriften ist ihm nicht abzusprechen. Er selbst sagt in einem Gespräch mit Antiphon (Xen. Mem. I, 6,14): „Die Schätze der alten Weisen, welche sie in ihren Schriften hinterlassen haben, schlage ich auf und gehe sie in Gemeinschaft mit meinen Freunden durch, und wenn wir etwas Gutes bei ihnen finden, eignen wir es uns an (ἐκλεγόμεθα).“ Für dieses eklektische Studium spricht auch die von Diogenes II, 22 überlieferte Anekdote, dafs ihm Euripides einst das Buch des Heraklit zu lesen gegeben und gefragt habe, was er darüber denke, worauf Sokrates geantwortet habe: Ἃ μὲν συνῆκα, γενναῖα· οἶμαι δὲ καὶ ἃ μὴ συνῆκα· πλὴν Δηλίου γέ τινος δεῖται κολυμβητοῦ, „was ich davon verstanden habe, war vortrefflich, und so wird wohl auch das sein, was ich nicht verstanden habe, aber das Buch erfordert einen delischen Taucher“. Von derartigen Anregungen abgesehen, wird Sokrates seine Anschauungen nicht aus Büchern, sondern aus sich selbst geschöpft haben, und es ist gewifs zutreffend, wenn er sich (Xen. Symp. I, 5) mit einem etwas banausischen Ausdrucke einen αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας, einen „Selbstfabrikanten der Philosophie“ nennt, ein Ausdruck, dem man ebenso wie der Äufserung Kants, er schreibe nur „für Denker von Profession“, anzufühlen glaubt, dafs beide grofsen und in so vielen Stücken vergleichbaren Philosophen aus Handwerkerkreisen hervorgegangen sind.

An öffentlichen Angelegenheiten beteiligte sich Sokrates nur soweit, wie es für einen athenischen Bürger Pflicht war; als solcher nahm er während des Peloponnesischen Krieges

an drei Feldzügen, bei Potidäa (432—430), bei Delion (424) und bei Amphipolis (422), teil. Sein Verhalten im Kriege schildert die nach der Szenerie des platonischen Symposion im Hause des Agathon und in Gegenwart von Sokrates selbst sowie von Aristophanes und andern von dem trunkenen Alkibiades gehaltene Lobrede in idealisierender Weise wie folgt:

„An dem Feldzuge gegen Potidäa nahmen wir gemeinsam und als Zeltgenossen teil. Was nun zunächst die Anstrengungen betrifft, so war er darin nicht nur mir überlegen, sondern auch allen andern. Wenn wir gelegentlich von der Zufuhr abgeschnitten waren, wie es im Kriege wohl vorkommt, und Hunger litten, so waren die andern im geduldigen Aushalten nichts gegen ihn; hingegen, wenn es sich darum handelte, bei Gelagen zu schmausen, so war er einzig im Geniefsen und übertraf alle im übrigen wie auch wenn er zwangsweise zu trinken genötigt wurde; was aber das Wunderbarste ist, kein Mensch hat je den Sokrates betrunken gesehen. Auch im Ertragen der Winterkälte — denn die Winter sind dort sehr hart — vollbrachte er Wunderdinge, sowohl im allgemeinen wie besonders einmal, als ein fürchterlicher Frost war und alle entweder überhaupt nicht herauskamen, oder, wenn sie ausgingen, sich entsetzlich einwickelten, Schuhe unterbanden und die Füfse in Filze und Schafpelze einhüllten, Sokrates hingegen unter ihnen ausging, bekleidet nur mit dem Gewande, wie er es gewöhnlich zu tragen pflegte, und dabei barfufs leichter über das Eis ging als die andern in ihren Schuhen, so dafs die Soldaten ihn ansahen wie einen, der sich über sie lustig machen wollte. Soviel darüber.

«Doch wie er jenes vollbracht' und bestand, der gewaltige Kriegsmann» damals in dem Feldzuge, das ist wert erzählt zu werden. Es begab sich einmal dort, dafs ihm etwas in den Sinn gekommen war und er vom frühen Morgen an auf einer Stelle stand, um es zu überlegen, und als es ihm damit nicht vorangehen wollte, liefs er nicht nach, sondern blieb stehen in Nachsinnen versunken. Schon war es Mittag geworden und die Leute wurden darauf aufmerksam und sagten verwundert einer zum andern, dafs Sokrates vom frühen Morgen an dastehe und über etwas nachgrüble. Schliefslich waren

da einige junge Leute, welche nach dem Abendessen ihre Matratzen ins Freie trugen, denn es war gerade Sommer, um im Kühlen zu schlafen und zugleich zu beobachten, ob er wohl auch die Nacht durch stehen bleiben würde. Er aber stand unbeweglich, bis es Morgen wurde und die Sonne aufging. Dann ging er von dannen, nachdem er dem Helios seine Verehrung dargebracht hatte. Und nun in der Schlacht — denn die Gerechtigkeit fordert es anzuerkennen —, als damals die Schlacht stattfand, nach welcher die Feldherren mir ja den Tapferkeitspreis zuerkannten, da war es kein anderer als er, der mir beistand und mich, als ich verwundet war, nicht im Stiche lassen wollte, sondern mich selbst rettete und auch meine Waffen; und damals war ich dafür, o Sokrates, dafs die Feldherren dir den Preis erteilen sollten — und das kannst du nicht in Abrede stellen und behaupten, dafs ich die Unwahrheit sage —, aber die Feldherren nahmen Rücksicht auf meine vornehme Stellung und wollten den Preis mir zusprechen, und da tratest du noch eifriger als die Feldherren dafür ein, dafs ich mehr als du den Preis verdiente. Weiter aber hättet ihr den Sokrates sehen sollen, ihr Männer, als unser Heer bei Delion in die Flucht geschlagen wurde; denn ich war dabei zu Pferde, er aber zu Fufs und in Rüstung. Als das Heer schon in Flucht aufgelöst war, trat er zusammen mit dem Feldherrn Laches den Rückzug an. Und ich treffe auf sie und rufe ihnen zu, gutes Mutes zu sein, und dafs ich sie nicht verlassen werde. Und da zeigte sich Sokrates noch schöner als in Potidäa — ich selbst nämlich hatte weniger zu fürchten, weil ich zu Pferde war — erstlich darin, wie sehr er dem Laches an Besonnenheit überlegen war, und dann fiel mir ein, was du, o Aristophanes von ihm sagst, denn auch dort marschierte er, gerade wie hier in Athen,

«in die Brust sich werfend und hin und her
die Augen wälzend beim Gehen», [*Nubes* 362]

indem er gelassen auf Freunde und Feinde hinschaute, so dafs man schon von weitem sehen konnte, wer mit diesem Manne anbinde, der werde auf starken Widerstand stofsen. Daher er auch ebenso wie sein Gefährte unangefochten davonkam.“

Mag auch dieser Bericht mehr bezeichnend sein für das, was man sich von Sokrates erzählte, als für das, was wirklich geschehen ist, mag davon auch noch soviel in Abzug zu bringen sein, es bleibt immer noch genug übrig, um zu zeigen, bis zu welcher Gröfse des Charakters der Mensch es bringen kann, welcher, wie Sokrates, alle seine Handlungen unter die Herrschaft der Vernunft und ihrer Begriffe stellt.

Wie im Kriege so nahm auch im Frieden Sokrates an dem öffentlichen Leben nur so weit teil, wie es seine Pflicht als athenischer Bürger erforderte. Zu Staatsämtern drängte er sich nicht und hielt auch andere davon zurück, wenn er sie nicht befähigt oder reif genug dafür glaubte. Nur zweimal trat er im politischen Leben Athens hervor, das eine Mal, als er als Prytane nach der Schlacht bei den Arginussen (406) sich der Hinrichtung der Feldherren widersetzte, welche wegen eines Sturmes die auf den Trümmern treibende Mannschaft sowie die Getöteten nicht hatten retten können, das andere Mal unter der tyrannischen Herrschaft der Dreifsig (404—403), als er sich weigerte, einen von ihnen gegebenen Auftrag auszuführen. Über beides berichtet (bei Platon Apol. 32 B fg.) Sokrates selbst vor seinen Richtern wie folgt:

„Ich habe, ihr Athener, ein anderes Staatsamt nicht bekleidet, aufser dafs ich einmal dem Staatsrat angehörte, und gerade unsere Phyle, die Antiochis, die Prytanen stellte, als ihr die zehn Feldherren, weil sie die in der Seeschlacht Verunglückten nicht aufgelesen hatten, summarisch verurteilen wolltet, welches gesetzwidrig war, wie ihr alle späterhin eingesehen habt. Damals war ich der einzige unter den Prytanen, der sich euch widersetzte, damit ihr nichts gegen die Gesetze tätet, und dagegen stimmte. Schon waren die Volksredner im Begriffe, mich anzugeben und gefangen abführen zu lassen, und ihr fordertet es und tobtet, ich aber zog es vor, auf seiten des Gesetzes und der Gerechtigkeit Gefahr zu erleiden, als aus Furcht vor Gefangenschaft und Tod mich auf eure Seite zu schlagen, die ihr zur Ungerechtigkeit rietet. Dies geschah, als die Stadt noch demokratisch regiert wurde. Nachdem aber die Oligarchie eingesetzt war, beschieden die Dreifsig mich mit vier andern in den Versammlungsraum und

trugen uns auf, den Salaminier Leon aus Salamis herbeizuholen, um ihn hinzurichten, wie sie dergleichen auch vielen andern aufzutragen pflegten, um recht viele zu ihren Mitschuldigen zu machen. Damals habe ich nicht mit Worten, sondern durch die Tat gezeigt, dafs mir an der Erhaltung meines Lebens, wenn ich so sagen darf, auch nicht so viel gelegen ist, dafs mir aber alles daran gelegen ist, keine Ungerechtigkeit und Ruchlosigkeit zu begehen. Denn so mächtig auch jene Gewaltherrschaft war, so schüchterte sie mich doch nicht so weit ein, dafs ich ein Unrecht beginge, sondern als wir aus dem Versammlungshaus herauskamen, begaben sich die vier andern nach Salamis und holten den Leon herbei, ich aber ging ruhig nach Hause. Und das würde mir wohl das Leben gekostet haben, wäre nicht die Gewaltherrschaft alsbald danach aufgelöst worden. Dafs dem so war, können viele unter euch bezeugen.“

Diese Züge mögen genügen, uns ein Bild vom Charakter des Sokrates zu geben, und wir wollen nur noch die Worte hinzufügen, mit denen der so schlichte und nüchterne Xenophon seine Darstellung in den Memorabilien beschliefst:

„Sokrates war so fromm, dafs er nichts ohne den Willen der Götter unternahm, so gerecht, dafs er niemandem auch nur das geringste Unrecht tat, vielmehr der gröfste Wohltäter für die wurde, die mit ihm verkehrten, so Herr seiner selbst, dafs er niemals das Angenehme dem Guten vorzog, so besonnen, dafs er in der Entscheidung über das Bessere und Schlechtere niemals fehlging ... mit einem Worte, er war der Beste und Glückseligste unter den Menschen.“

Wie war es möglich, dafs ein Mann von solcher Selbstbeherrschung und Sittenreinheit noch im Alter von 70 Jahren zum Tode verurteilt werden konnte, nicht infolge eines tumultuarischen Verfahrens, wie es 400 Jahre später unter dem Druck unwissender, von rabiaten Pfaffen aufgehetzter Pöbelhaufen zu Jerusalem stattfand, sondern zu Athen in einer der hellsten und höchstzivilisierten Perioden, welche die Weltgeschichte kennt, und das infolge eines ganz nach Gesetz und Regel geführten Prozesses vor einem aus 500 athenischen

Bürgern zusammengesetzten Geschworenengericht? — Hören wir zunächst, was die Alten darüber berichten.

4. Das Schicksal des Sokrates.

Die Anklageschrift, welche im Jahre 399 a. C. den Sokrates vor Gericht zog, lautete in Übereinstimmung mit Xenophon Mem. I, 1,1 nach Favorinus, dem Freunde Plutarchs, zu dessen Zeiten sie noch im Metroon, dem Staatsarchiv von Athen, aufbewahrt wurde, wie folgt:

Τάδε ἐγράψατο καὶ ἀντωμόσατο Μέλητος Μελήτου Πιτθεὺς Σωκράτει Σωφρονίσκου Ἀλωπεκῆθεν· ἀδικεῖ Σωκράτης οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καινὰ δαιμόνια εἰσηγούμενος, ἀδικεῖ δὲ καὶ τοὺς νέους διαφθείρων. τίμημα θάνατος.

„Diese Anklage erhob und beschwor Meletos, Sohn des Meletos, aus dem Demos Pitthis, gegen Sokrates, Sohn des Sophroniskos, aus Alopeke: Sokrates hat sich vergangen dadurch, dafs er nicht an die Götter glaubt, an welche die Stadt glaubt, und dadurch, dafs er andere, neue Gottheiten einführt; er hat sich ferner vergangen dadurch, dafs er die Jugend verdirbt. Strafe: der Tod.“

Aufser dem in der Anklageschrift genannten Meletos, einem jungen, unbedeutenden Dichter, der wohl nur der vorgeschobene Posten war, wurde die Anklage vertreten durch Anytos, einen reichen und angesehenen Lederhändler, der neben Thrasybulos einer der Führer der 403 wiederhergestellten Demokratie und wohl die eigentliche Seele der Anklage war, und Lykon, einen Rhetor, dem vermutlich die juristische Bearbeitung der Sache zufiel. Die Prozefsverhandlung wurde geführt von den ἡλιασταί, einem Geschworenengericht, bestehend aus wahrscheinlich 500 oder 501 athenischen Bürgern, welche alljährlich aus allen Schichten der Bevölkerung durch das Los erwählt wurden, und von denen viele den Sokrates wohl kaum mehr als dem Namen nach kennen mochten, so dafs alles auf die Art ankam, wie Sokrates seinen Richtern entgegentrat.

In seiner Verteidigungsrede, wenn anders die platonische Apologie, wie man annehmen darf, von dem wirklichen Vorgange ein annähernd zutreffendes Bild gibt, war Sokrates vor

allem bemüht, die Motive klarzulegen, welche ihn mifsliebig gemacht und zu der Anklage gegen ihn Veranlassung gegeben hätten. Vielen von euch, so soll er sich geäufsert haben, war ja wohl mein Freund Chairephon bekannt, und welch ein hitziger Charakter er war. Dieser wagte es einstmals, beim delphischen Orakel anzufragen, ob es einen weisern Menschen gäbe als Sokrates, und die Pythia, wie es der Bruder des verstorbenen Chairephon noch bezeugen kann, sagte aus, dafs es keinen weisern Menschen als mich gäbe.* Dieser Orakelspruch gab mir viel zu denken, da ich mir nicht bewufst war, etwas Besonderes zu wissen, und ich sah in ihm eine Aufforderung, zu prüfen, was der delphische Gott meine. Zu diesem Zwecke liefs ich mich mit Politikern, mit Dichtern, mit Handwerkern, welche ihr Geschäft zu verstehen glaubten, in Gespräche ein, und mufste mich überzeugen, dafs sie von dem, was sie trieben, keinen klaren Begriff hatten, so dafs ich in diesem Einen allerdings weiser war als sie, dafs ich mir bewufst war, nichts zu wissen, während sie glaubten, etwas zu wissen. Diese ἐξέτασις, diese mir von Gott aufgegebene Menschenprüfung, welche von

---

* Nach dem Scholiasten zu Aristophanes, Nubes 144 (vgl. Diog. Laert. II, 37) soll der Orakelspruch der Pythia gelautet haben:

Σοφὸς Σοφοκλῆς, σοφώτερος δ' Εὐριπίδης,
Ἀνδρῶν δὲ πάντων Σωκράτης σοφώτατος,

„weise ist Sophokles, weiser Euripides, aber der weiseste von allen Menschen ist Sokrates“.

Mag auch die Fassung dieses Orakelspruches in Trimetern auf späterer Erfindung beruhen, jedenfalls ist die in ihm vorliegende Klimax sehr charakteristisch. Aischylos dichtete ohne Bewufstsein einer Regel, inspiriert nur von poetischen Instinkten, daher ihm Sophokles den Vorwurf machte, der in unsern Augen das höchste Lob bedeutet: εἰ καὶ τὰ δέοντα ποιεῖ, ἀλλ' οὐκ εἰδώς γε. Bei Sophokles gesellt sich zu der poetischen Schöpferkraft und in schöner Harmonie mit ihr schon ein gewisses Kunstbewufstsein. Euripides ist ganz der Dichter der Reflexion; er geht bei seinem Schaffen von der Theorie aus; die Wirkung, die er erzielen will, schwebt ihm als Zweck in Begriffen vor, und nach ihnen gestaltet er alles Einzelne. Sokrates endlich steht mit all seinem Erkennen und Handeln unter der Herrschaft des Begriffes; nur die Erkenntnis aus Begriffen läfst er als ein wahres Wissen gelten, nur das von Begriffen geleitete Handeln kann nach ihm als sittlich gut bezeichnet werden.

meinen Schülern nachgeahmt und noch übertrieben wurde, hat mich bei den verschiedenen Schichten der Bevölkerung verhafst gemacht und mir die gegenwärtige Anklage zugezogen, in welcher Meletos für die Dichter, Anytos für die Gewerbetreibenden und Lykon für die Politiker an mir Rache zu nehmen sucht. —

Dieser Weg, eine so schwere Anklage gegen einen so unbescholtenen Mann zu erklären, mag auch Sokrates selbst und Platon diese Meinung gehegt haben, kann nicht als ausreichend erachtet werden, das Schicksal des Sokrates historisch zu begreifen. Wohl glaublich ist, dafs er durch sein fortwährendes Fragen und Aufdecken des Scheinwissens den Leuten oft lästig fiel und sich bei ihnen unbeliebt machte, aber die Gründe für seine Anklage und nachfolgende Verurteilung müssen tiefer liegen und aus der ganzen politischen Lage der damaligen Zeit begriffen werden.

Auch Sokrates weist in der Apologie p. 18B, 19B fg. darauf hin, dafs die Anklage des Meletos hervorgegangen sei aus einer schon lange bestehenden Volksmeinung, „dafs da ein gewisser Sokrates, ein weiser Mann, lebe“ und dafs dieser Sokrates „sich vergeht und unnütz macht, indem er die Dinge erforschen will, die unter der Erde und oben im Himmel sind, und dafs er es versteht, die schwächere Sache zur stärkern zu machen, und auch andere derartige Künste zu lehren. So etwa lauten diese Beschuldigungen; und derartige Dinge habt ihr ja auch selbst in der Komödie des Aristophanes aufgeführt gesehen, in welcher ein gewisser Sokrates auftritt, der sich herumtreibt und behauptet, in den Lüften zu wandeln, und noch vielen andern Unsinn schwätzt über Dinge, von denen ich nichts weder im ganzen noch im einzelnen verstehe“.

In der Tat hatte Aristophanes, der *laudator temporis acti* und geschworene Feind der Neuerungsgelüste seiner Zeit, hinter dessen tollem Humor sich oft ein tiefer sittlicher Ernst verbirgt, wie er in den Ἱππῆς (424) die Demagogie, in den Σφῆκες (422) die Prozefssucht, in den Ὄρνιθες (414) die Kolonisationswut der Athener verspottet, so in den Νεφέλαι, den zuerst 423 aufgeführten „Wolken“, die Sophistik in ihren verderblichen Wirkungen auf seine Zeit zu schildern unter-

nommen und dabei mit einem beklagenswerten Mifsgriffe als Vertreter der Sophistik den Sokrates hingestellt. — Ein alter, durch die Verschwendungssucht seiner Frau und seines Sohnes in Schulden geratener Athener, Strepsiades, liegt von Sorgen gequält in der Nacht schlaflos auf seinem Lager und sinnt darüber nach, wie er den Verfolgungen seiner Gläubiger entgehen könne. Da fällt ihm ein, dafs er von einem gewissen Sokrates gehört hat, welcher die Kunst versteht τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν, die schwächere Sache zur stärkern zu machen. Das ist der Mann, der mir helfen kann, denkt er, und macht sich zum Sokrates auf, den er eben hoch in seinem φροντιστήριον, seinem Grübelhause, antrifft, wie er gerade den Lauf der Sonne studiert. Er erfährt von ihm, dafs die alten Götter abgeschafft sind und an ihre Stelle die Sophistengötter, der Äther, die Luft und die nachher als Frauen leibhaftig auftretenden Wolken, die Natur regieren. Eine Prüfung durch Sokrates ergibt, dafs der Alte nicht mehr fähig ist, die neue Sophistenweisheit zu fassen. Er wird entlassen und beauftragt, seinen Sohn zu schicken. Diesem bringt Sokrates die Kunst bei, die schwächere Sache zur stärkern, oder, wie es dort heifst, die ungerechte Sache zur gerechten zu machen, wobei beide Sachen persönlich auftreten, die gerechte Sache, um die althellenische Erziehung zu Zucht, Ordnung und Mannhaftigkeit zu preisen, die ungerechte Sache, um zu lehren, dafs man sich alles erlauben kann, wenn es nur gelingt, den unliebsamen Folgen zu entgehen, und dafs heutzutage alle Welt so denkt, eine Argumentation, durch welche die gerechte Sache in die Flucht geschlagen wird. Erfreut über die neuerworbene Kunst, welche sogleich an einigen Gläubigern erprobt wird, begeben sich Vater und Sohn in ihr Haus, um ihren Erfolg zu feiern. Bald aber stürzt der Alte aus dem Hause und klagt, dafs sein Sohn ihn geschlagen habe. Dieser jedoch argumentiert etwa wie folgt: wer seinen Sohn liebt der züchtigt ihn; nun sollen nicht nur die Väter ihre Söhne, sondern auch die Söhne ihre Väter lieben, ergo —. Das Stück endet damit, dafs Strepsiades mit seinen Leuten, entrüstet über die irreführende Belehrung, mit Feuer und Hacke das Grübelhaus zerstört und die Sophisten davonjagt.

Dieses Drama, wie es einerseits in den schon unter dem Volke bestehenden Vorurteilen gegen Sokrates wurzelte, mag andererseits wesentlich dazu beigetragen haben, diese Vorurteile zu verstärken, so dafs Sokrates allen, die ihn nicht näher kannten, als einer der Sophisten galt und, wie es zu geschehen pflegt, alles, was man den Sophisten gewöhnlich zum Vorwurf machte, auf seine Person übertragen wurde.

Schlimm war für die Athener der Ausgang des Peloponnesischen Krieges gewesen, schlimmer noch die an ihn sich anschliefsende, von 404—403 dauernde oligarchische Gewaltherrschaft der unter spartanischer Mitwirkung eingesetzten Dreifsig, welche von spätern Jahrhunderten als die dreifsig Tyrannen bezeichnet wurden. Es folgte 403 unter dem Archon Eukleides die Wiederherstellung der Demokratie und mit ihr eine Periode der Reaktion, welche bis auf die Gesetze des Solon und Drakon zurückgriff, die alte glorreiche Zeit wieder zurückzuführen versuchte und allen den Neuerungen, denen man das Unglück Athens zuschrieb, feindselig entgegentrat. Mit Recht sah man in den Sophisten die gefährlichsten Vertreter des verderblichen Zeitgeistes, und wohl nur um an ihnen ein für alle warnendes Beispiel zu statuieren, richtete man 399 aus den Kreisen der neuerstandenen reaktionären Demokratie gegen Sokrates jene Anklage, der er zum Opfer fallen sollte.

Der Unglaube an die Götter, welchem schon der Sophist Protagoras einen so klassischen Ausdruck gegeben hatte (oben S. 153), wurde ohne weiteres auf den Sokrates übertragen, der ja wohl gelegentlich über die nicht selten unsittlichen Göttermythen sich ablehnend oder skeptisch geäufsert haben mag (Platon, Phaedr. 229 C), von dem aber Xenophon ausdrücklich bezeugt, dafs er nicht nur an den privaten und öffentlichen Opfern sich beteiligt und den Willen der Götter auf dem Wege der Mantik eingeholt habe, sondern auch bemüht gewesen sei, in vielen Gesprächen, wie namentlich gegenüber dem skeptisch gesinnten Aristodemos (Xen. Mem. I, 4), die Weisheit und Vorsehung der Götter aus den zweckmäfsigen Einrichtungen des menschlichen Organismus und der gesamten Natur zu erweisen, wobei seine Teleologie allerdings in

einseitiger Weise alles auf die Zwecke der Menschen bezog und als für diese mit Weisheit eingerichtet nachzuweisen suchte.

Der zweite Punkt der Anklage, wonach Sokrates versucht haben soll, neue Götter einzuführen, wird ohne Zweifel seinen Grund gehabt haben in der Gewohnheit des Sokrates, sich bei Entscheidungen, die für ihn selbst oder andere wichtig waren, auf sein δαιμόνιον oder, wie er auch sagt, δαιμόνιον σημεῖον, ein von Gott ihm kommendes Anzeichen, zu berufen, eine innere, nach Xenophon (Mem. I, 1,4. IV, 3,12) sowohl antreibende als auch warnende, nach Platon immer nur zurückhaltende Stimme, von der er Apol. 31 D sagt, „mir ist von Kindheit an dieses zuteil geworden, eine gewisse innere Stimme, welche, so oft sie sich meldet, mich immer nur abhält von etwas, was ich zu tun gedenke, niemals aber antreibt“. Diese Erscheinung ist für Sokrates in hohem Grade charakteristisch. Für ihn war nur das in klare Begriffe gefafste Wissen ein wahres Wissen, und wenn ihn ein unbestimmtes Gefühl, ein sittlicher Takt, von einer Handlung zurückhielt, so erschien ihm dieses Gefühl, weil er sich davon keine begriffliche Rechenschaft geben konnte, als etwas Fremdes, als ein göttliches Anzeichen, als sein δαιμόνιον.

Dafs Sokrates, wie der dritte Punkt der Anklage behauptet, einen schädlichen Einflufs auf die Jugend ausübe, mochte manchem athenischen Spiefsbürger wohl glaublich erscheinen, wenn er das gelegentlich in Unfug ausartende Treiben beobachtete, mit dem die schon bei Sokrates lästig fallende ἐξέτασις oder Menschenprüfung von seinen Schülern nachgeahmt wurde; auch wird man nicht ermangelt haben, nachdrücklich darauf hinzuweisen, dafs auch ein Alkibiades, der so viel Unglück über Athen gebracht hatte, dafs auch ein Kritias, der schlimmste unter den dreifsig oligarchischen Gewalthabern, seines nähern Umganges sich erfreut hatten, Kritias, der ein so übles Andenken hinterliefs, dafs noch sechzig Jahre nach seinem Tode Aischines in seiner Rede gegen den Timarchos (343) sagen konnte: „Ihr habt, o Athener, den Sophisten Sokrates getötet, weil er bekanntermafsen den Kritias erzogen hatte, einen jener Dreifsig, welche die Demokratie zugrunde gerichtet haben.“

Trotz dieser schweren Anklagen würde Sokrates, bei der notorischen Unanfechtbarkeit seines sittlichen Lebenswandels, wohl eine Freisprechung erzielt haben, hätte er nicht seine Sache verdorben durch das, was nach dem Zeugnisse des Xenophon (Apol. 1) allen an seiner Verteidigungsrede aufgefallen war, durch seine μεγαληγορία, „die stolze Sprache“, welche es verschmähte, zu den in Athen üblichen Mitteln zu greifen, um durch Tränen, Vorführen der unmündigen Kinder u. dgl. das Mitleid der Richter zu erregen. Statt dessen erklärte Sokrates, dafs die Prüfung der Menschen und die Zerstörung ihres Scheinwissens seine ihm vom delphischen Gotte befohlene Aufgabe sei, welche er auch gegen den Willen seiner Mitbürger unentwegt weiter verfolgen werde, denn, so lautet sein kühnes Wort (Apol. 29 D): πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, „ich werde Gott mehr gehorchen als euch!“*

Diese Art der Verteidigung hatte zur Folge, dafs nach Diog. Laert. II, 41 Sokrates „verurteilt wurde mit 281 Stimmen [mithin 61, — dies müssen wir einschieben] mehr als die, welche ihn freisprachen“, was mit der Angabe Apol. 36 A übereinstimmen würde, dafs Sokrates freigesprochen wäre, εἰ τριάκοντα (nach anderer Lesart freilich τρεῖς) μόναι μετέπεσον τῶν ψήφων, „wenn dreifsig [runde Angabe statt einunddreifsig] Stimmen anders gefallen wären“. Nun hatte Sokrates dem auf Todesstrafe lautenden Antrage des Meletos gegenüber seinen Gegenantrag zu stellen. Welche Strafe, so etwa soll er gesprochen haben, verdient der, welcher sein ganzes Leben dazu verwendet hat, seine Mitbürger weiser und besser zu machen? Da ich gegen andere immer gerecht gewesen bin, so kann ich nicht gegen mich selbst ungerecht sein. Gebühren würde mir, was nur den um euer Gemeinwesen besonders verdienten Mitbürgern als Belohnung zuerkannt wird, lebenslänglich auf Staatskosten im Prytaneion gespeist zu werden. Da euch dies aber schwerlich einleuchten wird, welche Strafe soll ich vorschlagen? Gefängnis? oder Verbannung? Ich müfste mehr am Leben hängen als es der Fall ist, um mir ein solches

* Vgl. die Erklärung der Apostel vor dem hohen Rat (Apostelgesch. V, 29): πειθαρχεῖν δεῖ θεῷ μᾶλλον ἢ ἀνθρώποις.

Schicksal zu wünschen. Zu einer Geldstrafe, da sie in meinen Augen keine Strafe ist, könnte ich mich bequemen, vermöchte aber aus eigenen Mitteln kaum mehr als eine Mine (100 Drachmen = 80 Mark) aufzubringen, und so will ich dem Drängen des Platon hier und anderer Freunde nachgeben und eine Strafe von 30 Minen (2400 Mark) vorschlagen, für welche sie die Bürgschaft übernehmen wollen.

Durch diese Abschätzung seiner Strafe erbitterte Sokrates seine Richter so sehr, dafs sie ihn nun mit einer um 80 Stimmen gröfsern Majorität zum Tode verurteilten. In seinen Abschiedsworten wendet er sich (bei Platon Apol. 38 C fg.) zunächst an die, welche ihn verurteilt haben, und weissagt ihnen, dafs sie ihrer Strafe nicht entgehen werden, welche darin bestehen wird, dafs andere nach ihm kommen werden, um noch viel schärfer als er ihr Scheinwissen und ihre Ungerechtigkeit aufzudecken. In schöner Ausführung entwickelt er dann vor denen, die ihn freigesprochen hatten, dafs der Tod, mag er nun ein tiefer, traumloser Schlaf sein oder zu einem seligen Zusammenleben mit den Heroen der Vorzeit führen, in beiden Fällen kein Übel sein könne. Da Platon selbst über die Unsterblichkeit anders dachte, so dürfen wir diese Ausführungen wohl dem historischen Sokrates zuschreiben.

Wegen einer von den Athenern nach Delos beorderten Festgesandtschaft, bis zu deren Rückkehr kein Todesurteil vollstreckt werden durfte, verbrachte Sokrates noch 30 Tage im Gefängnis, während derer seine Anhänger frei bei ihm aus und ein gehen durften und gewifs noch vieles von ihm empfingen, was ihnen unvergefslich blieb. Eine Flucht aus dem Gefängnis, wie sie von Kriton, dem alten, treuen Freunde des Sokrates, möglich gemacht wurde und vielleicht von den Behörden nicht ungern gesehen worden wäre, wurde von Sokrates verschmäht, und so kam der Tag heran, an welchem er nach der unvergleichlich schönen Darstellung im platonischen Phaedon noch mancherlei Gespräche mit seinen Jüngern führte und dann, als der Tag sich neigte, während alle Anwesenden in lautes Klagen und Weinen ausbrachen, ohne zu zittern und ohne die Farbe zu verändern, den Schierlingsbecher austrank. Seine letzten Worte waren: „O Kriton, wir

sind dem Asklepios einen Hahn schuldig; vergefst es nicht, ihn darzubringen.“ — Es war das Opfer, wie es die von einer langen Krankheit Genesenden darzubringen pflegten.

Übrigens sollen die Athener bald nach dem Tode des Sokrates Reue über ihre Tat empfunden haben. Diogenes Laertius erzählt II, 43, dafs sie, um ihrer Trauer Ausdruck zu geben, die Ringplätze und Gymnasien geschlossen, den Meletos zum Tode verurteilt, die übrigen Ankläger verbannt und dem Sokrates eine Statue errichtet hätten. Nahe lag es, wie schon Apol. 41 B geschieht, das Schicksal des Sokrates mit dem des Palamedes zu vergleichen, jenes durch seine Weisheit berühmten trojanischen Helden, welcher der Verleumdung seiner Neider zum Opfer gefallen war, wie dies schon Euripides († 406) in seiner Tragödie Palamedes dargestellt hatte. Erzählt wird (Diog. Laert. II, 44, Hypothesis zum Busiris des Isokrates), wie bei einer bald nach dem Tode des Sokrates stattfindenden Aufführung dieser Tragödie allen Zuschauern das ähnliche Schicksal des Sokrates in der Erinnerung sich aufdrängte; und als der Chor die Worte sang:

Ἐκάνετ᾽ ἐκάνετ᾽ Ἑλλήνων
Τὸν ἄριστον τὸν πάνσοφον,
Τὰν μηδέν᾽ ἀλγύνουσαν
Ἀηδόνα Μουσᾶν,

„ermordet habt ihr, ermordet den Besten, Weisesten der Hellenen, der Musen Nachtigall, die niemandem ein Leids getan“, —

da sollen alle Anwesenden in heifse Tränen ausgebrochen sein.

5. Die Methode des Sokrates.

Das rege geistige Leben des perikleischen Athens und die aus ihm entspringende Wifsbegierde weiter Kreise der Bevölkerung boten den Sophisten einen willkommenen Anlafs, ihr eingebildetes Wissen über alles Mögliche und Unmögliche zur Geltung zu bringen.

Es wäre schlimm, so äufsert sich Hippias bei Platon (Hipp. min. 363 D), wenn ich nicht imstande wäre, alles zu be-

antworten, was man mich fragt, und bei Xen. Mem. IV, 4,6 erklärt er, über jede Sache immer wieder etwas Neues sagen zu können, wie denn auch Gorgias bei Platon, Gorgias 447 C, sich anheischig macht, auf jede Frage, die man ihm stellen könne, zu antworten. Diesem Scheinwissen der Sophisten gegenüber betont Sokrates geflissentlich und immer wieder sein eigenes Nichtwissen. Nicht dafs er den Skeptizismus dogmatisch vertreten hätte, wie Cicero irrtümlich meint, Acad. II, 74: *Socrati nihil visum est sciri posse*; vielmehr schätzt Sokrates das Wissen, hält auch ein solches für möglich, ist sich aber nicht bewufst, selbst irgendein nennenswertes Wissen zu besitzen. Von diesem Standpunkte aus konnte sein Verhalten nur ein zweifaches sein, sofern es sich darauf richtete, entweder den Sophisten und solchen, die ihnen nacheiferten, gegenüber ihr eingebildetes Wissen durch Fragen in seiner Nichtigkeit aufzudecken, oder lernbegierigen Jüngern gegenüber das in ihnen schlummernde Wissen durch seine Fragen zu wecken und zur Entfaltung zu bringen. Auf ersterm beruht seine εἰρωνεία, auf letzterm seine μαιευτική, beide zusammen machen die Lehrmethode des Sokrates aus.

Unter Ironie (εἰρωνεία, mit diesem Accent, weil von εἰρωνεύομαι abzuleiten) verstehen wir heutzutage allgemein das Verfahren, dafs man da lobt, wo man in Wahrheit tadeln will. Ursprünglich mufs das Wort, wie die Ableitung von ἔρομαι, εἰρωνεύομαι, „fragen, sich fragend verhalten", zeigt, die engere Bedeutung gehabt haben, dafs man sich den Anschein gibt, das Wissen eines andern anzuerkennen und seine Belehrung nachzusuchen, während man von dessen Nichtwissen überzeugt ist und gerade durch die gestellten Fragen dieses Nichtwissen an den Tag zu bringen sucht. Dieser ursprünglichen engern Bedeutung des Wortes entspricht das Verfahren des Sokrates gegenüber seinen Gegnern, wie es Xenophon, der das Wort εἰρωνεία nicht gebraucht, charakterisiert Mem. I, 4,1: κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν, „er widerlegte durch Fragen die, welche alles zu wissen glaubten, um sie zurechtzubringen", und in diesem engern Sinne ist die εἰρωνεία zu verstehen, welche der Sophist Thrasymachos dem Sokrates vorwirft, wenn er Rep. 337 A sagt: „Da

haben wir wieder jene beliebte εἰρωνεία des Sokrates, und das wufste ich schon und habe es diesen hier vorhergesagt, dafs du nicht gewillt bist zu antworten, sondern dich ans Fragen hältst (εἰρωνεύσοιο), und alles lieber tust, als zu antworten, wenn man dich fragt.“ Neben dieser, das Verhalten des Sokrates kennzeichnenden speziellen Bedeutung hat das Wort εἰρωνεύεσθαι schon vor Platon (vgl. Aristophanes, Vögel 1211) und so auch bei diesem selbst (z. B. Symp. 216 E) die abgeblafste Bedeutung „sich verstellen“ angenommen, in der es im spätern Altertum allgemein gebraucht wird.

Anders war das Verfahren des Sokrates, wenn wifsbegierige Jünglinge seinen Umgang suchten, um sich zu belehren. Ich selbst, so pflegte er dann wohl zu sagen, besitze keine Weisheit, welche wert wäre, mitgeteilt zu werden; aber von meiner Mutter, welche eine Hebamme (μαῖα) war, habe ich die Hebammenkunst, μαιευτική, überkommen, nur dafs ich nicht Weibern, sondern Männern, nicht den Körpern, sondern den Seelen zur Geburt dessen verhelfe, was sie schon in sich tragen; Theaet. 150 B: „Auch ich bin in derselben Lage wie die Hebammen; ich selbst bin unfruchtbar an Weisheit, und wenn mir schon viele zum Vorwurf gemacht haben, dafs ich die andern befrage, selbst aber nichts über irgend etwas zu antworten habe, weil ich keine Weisheit besitze, so wird mir das mit Recht vorgeworfen. Die Ursache aber ist diese: Geburtshilfe zu leisten (μαιεύεσθαι) verlangt der Gott von mir, aber zu gebären hat er mir versagt. Sonach bin ich selbst gar nicht sonderlich weise, und habe nichts aufzuweisen, was als eine Geburt meiner Seele gelten könnte; diejenigen aber, welche sich an mich anschliefsen, scheinen zuerst manchmal ganz unwissend zu sein, machen aber im weitern Verlaufe alle, soweit der Gott es ihnen verleiht, wunderbare Fortschritte, wie sie selbst und auch die andern bemerken; und das ist doch klar, dafs sie von mir nie etwas haben lernen können, sondern aus sich selbst viele und schöne Erkenntnisse geschöpft haben und besitzen.“ — Hiernach ging das Streben des Sokrates darauf, diejenigen, welche seinen Umgang suchten, durch seine Fragen zum Nachdenken über sich selbst und die umgebende Welt anzuregen, wodurch dann das ihnen in der

innern und äufsern Anschauung bereits eigene Wissen zur begrifflichen Klarheit und damit, im Sinne des Sokrates, erst zu einem wirklichen Wissen erhoben wurde. Dies ist die Mäeutik, die geistige Hebammenkunst des Sokrates.

6. Sokrates als Begründer der Logik.

Das Wirken des Sokrates bezeichnet den Punkt in der Entwicklung des menschlichen Geistes, an welchem er zum ersten Male sich mit aller Energie, aber auch mit aller Einseitigkeit von der Aufsenwelt ab- und der Beobachtung des eigenen Innern mit seinen Phänomenen des Erkennens und Wollens zuwandte. Sokrates versicherte (Apol. 19 C), dafs er die Naturerkenntnis zwar nicht verachte, aber weder im ganzen noch im einzelnen etwas davon verstehe, er erklärte (Phaedr. 230 D), dafs er von den Landschaften und Pflanzen nichts lernen könne — in Wahrheit kann der Philosoph sehr viel von ihnen lernen, sie interpretieren ihm sein eigenes Wesen —, und von dem Buche des Heraklit gestand er, dafs er vieles darin nicht verstanden habe (oben S. 165). Auch die Deutung der Naturmythen, wie sie bei den Sophisten beliebt war, liefs er auf sich beruhen, mit der Bemerkung (Phaedr. 229 E): „Ich habe zu dergleichen ganz und gar keine Zeit, und die Ursache davon, o Freund, ist diese. Ich vermag noch nicht, wie es die Inschrift in Delphi fordert, mich selbst zu erkennen, und es scheint mir lächerlich, solange man hierin unwissend ist, sich mit andern Dingen zu befassen.“ Indem nun Sokrates seinen Blick nach innen richtete, traten ihm hier zwei Phänomene entgegen, das Erkennen und das Wollen, welche im weitern Verlaufe von der Philosophie zu zwei grofsen und wichtigen Wissenschaften ausgebaut wurden, der Logik und der Ethik, als deren erster Begründer somit Sokrates angesehen werden kann, nicht in dem Sinne, als hätte er schon eine Theorie darüber aufgestellt, sondern sofern er durch seine Tätigkeit auf beiden Gebieten die Anregungen gab, aus denen im weitern Verlaufe die Theorie des Erkennens wie die des Wollens erwachsen ist.

Mit deutlichem Seitenblick auf Platon, welcher seine ganze Ideenlehre pietätvoll seinem Lehrer in den Mund gelegt hatte,

erklärt Aristoteles (Met. XIII, 4. p. 1078 b 27): δύο γάρ ἐστιν, ἅ τις ἂν ἀποδοίη Σωκράτει δικαίως, τούς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου, „zweierlei ist, was man dem Sokrates mit Recht zuschreibt, die induktive Methode und die Bestimmung allgemeiner Begriffe". Durch die Induktion gewinnen wir allgemeine Urteile und durch Zusammenfassung aller dabei gewonnenen Bestimmungen allgemeine Begriffe. Beides zuerst vielfältig praktisch geübt zu haben, ist das Verdienst des Sokrates.

Nur der versteht nach Sokrates eine Sache, welcher einen klaren Begriff von ihrem Wesen hat, nur der kennt ein Ding, welcher alle Merkmale besitzt, die seinen Begriff ausmachen; eine blofs intuitive Erkenntnis, und wäre sie noch so eingehend und genau, ist nach Sokrates noch kein Wissen, denn nur das ist ihm ein Wissen, was sich auch andern mitteilen, was sich lehren und lernen läfst. Xen. Mem. IV, 6,1: „Sokrates glaubte, dafs der, welcher das Wesen einer Sache kenne, es auch andern müsse mitteilen können, und wer es nicht kenne, immer in Gefahr sei, sich selbst und andere zu täuschen; darum war er unablässig bemüht, gemeinschaftlich mit andern zu untersuchen, was jedes Ding sei (τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων);" Mem. I, 1,16: „Immerfort unterredete er sich über die Angelegenheiten der Menschen, und untersuchte, was fromm sei, was gottlos, was schön, was häfslich, was gerecht, was ungerecht, was mafsvoll, was mafslos, was Tapferkeit, was Feigheit, was die Stadt und der Bürger, die Herrschaft und der Herrscher seien, und so über alles andere." Beispiele für dieses Verfahren finden sich zahlreich bei Platon, namentlich in den kleinern, über die Gedanken des Sokrates noch nicht hinausgehenden Dialogen. So wird das Wesen der Frömmigkeit im Euthyphron, der Tapferkeit im Laches, der Mäfsigkeit im Charmides, der Freundschaft im Lysis, der Gerechtigkeit im ersten Buche der Republik und weiterhin im ganzen Verlaufe dieses Werkes, des Wissens im Theaetet untersucht, und wenn dabei das Gespräch häufig scheinbar resultatlos endigt, so hat es doch den Wert, den Unterredner (und mit ihm den Leser des Dialogs) dazu anzuregen, dafs er selbsttätig aus sich über den betreffenden Begriff zur Klarheit

kommt. Ähnliche Gedankengänge finden wir in Xenophons Memorabilien, namentlich im zweiten und dritten Buche, wenn Sokrates die Begriffe der Lust, der Freundschaft, des Feldherrn und Staatsmanns, der Gesundheit, der Unmäfsigkeit usw. für sich und die, welche mit ihm reden, durch Fragen festzustellen sucht. Sind es dabei auch vorwiegend moralische Begriffe, welche sein Nachdenken beschäftigen, so zieht er doch auch manche andere Gegenstände in den Kreis seiner Betrachtung, wie er denn Xen. Mem. III, 11 mit der schönen Hetäre Theodota ein sehr eingehendes Gespräch führt über die beste Kunst, ihre Liebhaber anzuziehen und dauernd an sich zu fesseln.

Das wichtigste Mittel, um von der allen gemeinsamen und von allen zugestandenen Anschauung zu allgemein gültigen Sätzen und mittels ihrer zu klar definierten Begriffen zu gelangen, ist, wie für uns, so auch schon für Sokrates, der als erster dieses Verfahren geübt hat, die Induktion, ἐπαγωγή (welches Cicero nicht sehr glücklich mit *inductio* übersetzt), am wahrscheinlichsten davon benannt, dafs man eine Reihe einzelner Beobachtungen heranzieht (ἐπάγει), um im Vertrauen auf die Gesetzmäfsigkeit der Natur aus ihnen die Folgerung zu ziehen, dafs das, was von jenen speziellen Fällen gilt, auch von der ganzen Gattung, zu der sie gehören, gelten werde. Die Theorie der Induktion werden wir bei Aristoteles, der sie zuerst aufgestellt hat, näher kennen lernen. Sokrates entwickelt noch keine Theorie darüber, sondern übt die Induktion praktisch aus, um mittels ihrer zu klaren Begriffen zu gelangen. Ein Beispiel wird genügen, um sein Verfahren deutlich zu machen. Xen. Mem. IV, 6,14 will er den Begriff des ἀγαθὸς πολίτης, des guten Bürgers, bestimmen. Er beginnt mit einer Reihe aus der Wahrnehmung geschöpfter und allgemein zugestandener Einzelfälle.

Wer die Stadt reich macht, ist ein guter Bürger.
Wer die Feinde der Stadt besiegt, ist ein guter Bürger.
Wer den Frieden mit andern Staaten vermittelt, ist ein guter Bürger.
Wer Zwistigkeiten der Mitbürger schlichtet, ist ein guter Bürger.

Nun fragt sich Sokrates: Was haben alle diese, der die Stadt reich Machende, die Feinde Besiegende, den Frieden Vermittelnde, die Zwistigkeiten Schlichtende, gemein, um deswillen sie als gute Bürger gelten? Sie haben alle miteinander gemein, dafs sie der Stadt nützen. So kommt Sokrates durch Beobachtung der Einzelfälle zu dem allgemeinen Satze:

Wer der Stadt Nutzen bringt, ist ein guter Bürger,

und durch Zusammenfassung aller aufgestellten Sätze zu dem gesuchten Begriffe des ἀγαθὸς πολίτης.

7. Sokrates als Begründer der Ethik.

Wenn auch Sokrates sein Streben, zu klaren Begriffen zu gelangen, an den verschiedensten Gegenständen menschlichen Lebens und Tuns betätigte, so waren es doch vorwiegend ethische Begriffe, die sein Nachdenken beschäftigten. Unablässig war er bemüht, wie die oben S. 182 aus Xenophon angeführte Stelle besagte, darüber ins Klare zu kommen, was fromm und nichtfromm, gerecht und ungerecht, mäfsig und unmäfsig, tapfer und feige sei. Auch hierbei verleugnet sich nicht seine Hochschätzung, ja Überschätzung des begrifflichen Erkennens. Nur dasjenige Handeln ist nach ihm tugendhaft, welches in klaren Begriffen wurzelt, ein Handeln ohne diese hat keinen sittlichen Wert. Am schärfsten kommt dies zum Ausdruck in einer auf Aristoteles zurückgehenden Äufserung über Sokrates Magn. Mor. I, 35. p. 1198 a 11: οὐδὲν γὰρ ὄφελος εἶναι πράττειν τὰ ἀνδρεῖα καὶ τὰ δίκαια, μὴ εἰδότα καὶ προαιρούμενον τῷ λόγῳ· διὸ τὴν ἀρετὴν ἔφη λόγον εἶναι, Sokrates behauptete, „es habe keinen Wert, tapfer und gerecht zu handeln, wenn man es ohne Wissen und ohne begrifflichen Vorsatz tue; daher er glaubte, die Tugend bestehe in der begrifflichen Erkenntnis“. Ja, Sokrates scheint sich gelegentlich zu der Behauptung verstiegen zu haben, dafs der, welcher wissentlich Unrecht tut, besser sei als der, welcher es unwissentlich tue. So wird Mem. IV, 2,19 fg. im Gespräch mit Euthydemus die Frage erörtert, wer ungerechter sei, wenn er seine Freunde betrüge und schädige, der welcher es ἑκών, absichtlich, oder wer es ἄκων, unabsichtlich tue, und an dem Beispiele, dafs von zweien, welche beide Schreibfehler machen, der, welcher richtig

schreiben könnte, gelehrter sei als der, welcher es nicht kann, erläutert Sokrates, dafs δικαιότερον τὸν ἐπιστάμενον τὰ δίκαια τοῦ μὴ ἐπισταμένου, dafs (von zweien, welche Unrecht tun, — dies müssen wir aus dem Zusammenhang ergänzen) „derjenige, welcher weifs was das Rechte ist, gerechter ist, als der, welcher es nicht weifs". Deutlicher spricht sich noch Sokrates im platonischen Hippias minor aus, wenn er von dem Beispiel des listigen Odysseus ausgehend zu dem Schlusse gelangt (375 D): Οὐκοῦν βελτίων ἔσται (ἡ ψυχή), ἐὰν ἑκοῦσα κακουργῇ τε καὶ ἐξαμαρτάνῃ, ἢ ἐὰν ἄκουσα; „folgt nicht aus dem Gesagten, dafs die Seele besser ist, wenn sie mit Bewufstsein Unrecht tut und sündigt, als wenn sie es ohne Bewufstsein tut?" Sokrates mufs, wiewohl ihn ein Gefühl, von dem er sich vorgeblich keine Rechenschaft geben kann, daran zweifeln läfst, die Folgerichtigkeit dieses Satzes aus seiner Grundanschauung zugeben. Die Lösung des Problems aber läfst Platon ihn andeuten durch den nachfolgenden Zusatz: εἴπερ τίς ἐστιν οὗτος, „wenn es einen solchen geben sollte"; dafs nämlich einer einen klaren Begriff von dem, was recht ist, habe und doch Unrecht tue, ist nach ebenderselben Grundanschauung des Sokrates unmöglich. Diese vielfach bei Xenophon, Platon und Aristoteles bezeugte Grundanschauung des Sokrates bestand darin, dafs er (Eth. Eud. I, 5. p. 1216 b 6) ἐπιστήμας ᾤετ' εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς, ὥσθ' ἅμα συμβαίνειν εἰδέναι τε τὴν δικαιοσύνην καὶ εἶναι δίκαιον, „alle Tugend für ein Wissen erklärte und dafs es eines und dasselbe sei, zu wissen was gerecht sei und gerecht zu sein" (vgl. Platon, Gorgias 460 B). Ist aber die Tugend ihrem Wesen nach ein Wissen, so folgt unmittelbar, dafs sie lehrbar sei, und dafs die verschiedenen Tugenden, sofern sie alle ein Wissen sind, eine Einheit bilden. Diese beiden Folgerungen, wenn sie auch nicht ausdrücklich als Lehrsätze des Sokrates überliefert werden, lassen sich aus dem mit Protagoras bei Platon, Protag. 349 B und 360 B fg. geführten Gespräche als die Überzeugung des Sokrates, und zwar, wie wir nach dem ganzen Charakter des Dialoges annehmen dürfen, des historischen Sokrates deutlich erkennen.

Alle Tugend ist 1. ein Wissen, folglich 2. eine und 3. lehrbar. In diesen drei Sätzen liegt die sokratische Ethik

beschlossen. Sokrates begründet sie, indem er sich beruft auf das allen Menschen innewohnende Streben nach εὐδαιμονία, Glückseligkeit. Alle wollen glücklich sein, alle bedürfen der Kenntnis des Weges, welcher zu diesem Ziele führt. In dieser Kenntnis liegt alle wahre Tugend. Sie ist somit nichts anderes als das Wissen der Mittel, welche geeignet sind, uns zum wahren Glücke zu führen. Xen. Mem. III, 9,4: „Er wurde gefragt, ob er denn glaube, dafs diejenigen, welche wüfsten, was das Rechte zu tun sei, aber das Gegenteil davon täten, weise und tugendhaft seien? — Ebensowenig, erwiderte er, wie sie unweise und nicht tugendhaft sind [d. h. es kann gar keine solchen geben]; denn alle, so glaube ich, tun unter dem, was möglich ist, dasjenige, von dem sie glauben, dafs es ihnen am nützlichsten sei, und diejenigen, welche nicht das Rechte tun, beweisen damit, dafs sie ebensosehr der Weisheit entbehren, wie sie der Tugend entbehren. — Er lehrte nämlich, dafs sowohl die Gerechtigkeit als auch alle andern Tugenden ein Wissen seien. Denn nur gerechte und tugendhafte Handlungen könnten edel und gut heifsen, und keiner, der das Wissen von ihnen hätte, würde ihnen je etwas anderes vorziehen. Wer aber das Wissen nicht habe, sei gar nicht imstande, sie zu vollbringen, und selbst wenn er es wollte, würde er fehlgehen. Es stehe also so, dafs nur die Weisen edle und gute Handlungen vollbringen könnten, die Nichtweisen aber gar nicht dazu imstande wären, sondern, selbst wenn sie es wollten, fehlgehen müfsten. Da nun alle gerechten und auch alle andern edlen und guten Handlungen nur durch die Tugend vollbracht werden [die Tugend aber, wie gezeigt, ein Wissen ist], so sei es klar, dafs sowohl die Gerechtigkeit als auch alle andern Tugenden ein Wissen seien."

Sehr deutlich und naiv tritt diese eudämonistische Anschauung in dem Gespräche hervor, welches Sokrates im platonischen Euthydemos (278 E fg.) mit dem Knaben Kleinias führt. Wir alle, so beginnt er seine Belehrung, wollen doch glücklich sein. Glücklich sind wir, wenn wir viele gute Dinge besitzen, als welche dann weiter Reichtum, Gesundheit und Schönheit, sowie Mäfsigkeit, Rechtschaffenheit, Tapferkeit und Weisheit aufgezählt werden. Freilich gehört dazu auch εὐτυχία,

welches Wort (von τυγχάνειν, „auf etwas treffen") den zweifachen Sinn, von Glück, sofern uns etwas ohne unser Zutun zufällt, und Geschicklichkeit, sofern wir es durch unsere Tätigkeit erlangen, besitzt. Indem Sokrates den ersten Sinn, auf den es hier vor allem ankommt, übergeht und sich nur an den zweiten hält, kommt er zu dem paradoxen Schlusse ἡ σοφία εὐτυχία ἐστίν, die Weisheit ist Glück, denn sie lehrt uns in jeder Lage das Richtige zu treffen. Weiter zeigt er, wie alle Güter des Lebens nur dann für uns Güter sind, wenn wir sie gebrauchen, und zwar wenn wir den richtigen Gebrauch von ihnen machen; diesen richtigen Gebrauch aber lehrt uns das Wissen, und so kommt er zu dem Schlusse, dafs alle andern Güter es nur bedingungsweise sind, und dafs allein das Wissen von ihrem rechten Gebrauche sie erst zu wahren Gütern für uns macht.

Der Nachweis, dafs alle Tugend im Wissen besteht, wird an den verschiedenen Tugenden, wenn wir nur die vier Kardinaltugenden der Griechen, φρόνησις, ἀνδρεία, σωφροσύνη und δικαιοσύνη ins Auge fassen, von Sokrates mit verschiedenem Glücke erbracht. Schon auf die φρόνησις, die Besonnenheit, welche darin besteht, dafs wir bei allem Anstürmen der Verhältnisse von aufsen, der Leidenschaften von innen den Kopf oben behalten, trifft die sokratische Anschauung nicht zu; denn man kann von dieser Tugend die genaueste Kenntnis haben, ohne sie doch als Temperamentseigenschaft zu besitzen (vgl. Arist. Eth. Eud. VII, 13. p. 1246 b 33). Auch gegen die Definition der ἀνδρεία, Tapferkeit, als das Wissen von dem, was in Wahrheit zu fürchten und nicht zu fürchten ist (Platon, Prot. 360 D), wird man Einspruch erheben müssen, da sie gerade in einem Angehen gegen das besteht, von dem wir wissen, dafs es uns gefährlich ist. Am meisten aber versagt die Definition der Tugend als ein Wissen um unsere wahre Wohlfahrt bei der δικαιοσύνη, der Gerechtigkeit. Hier konnte Sokrates nur auf das beseligende Bewufstsein, gerecht zu handeln, und auf die üblen Folgen verweisen, welche für ein ungerechtes Verhalten uns im Leben und nach dem Tode (ζῶντας καὶ ἀποθανόντας) treffen können. Aber Gerechtigkeit, wenn sie nur das Mittel ist, zur Zufriedenheit mit sich selbst zu gelangen,

ist ebensowenig wahre Gerechtigkeit wie die, welche auf Motiven der Furcht und Hoffnung beruht. Am glücklichsten war Sokrates in der Zurückführung der σωφροσύνη, des Mafshaltens, auf ein Wissen von dem, was unserer Wohlfahrt am erspriefslichsten ist, und wie er selbst in seiner Person ein grofses Beispiel des mafsvollen Verhaltens aufstellte, so scheint er auch in seinen Gesprächen mit Vorliebe diese Tugend behandelt und seinen Jüngern empfohlen zu haben. (Vgl. Mem. IV, 3,1.) In glänzender Ausführung zeigt er, gegen Ende des platonischen Protagoras, wie denjenigen, welche sich von ihren Lüsten unterjochen lassen, nur das rechte Wissen, die rechte Mefskunst, μετρητικὴ τέχνη (356 D), abgeht. Denn oft hat ein kleines, aber nahes Vergnügen ein grofses, aber fernes Leid zur Folge, und nicht weniger oft wird durch ein kleines Ungemach in der Gegenwart ein künftiges grofses Glück erkauft. Weil aber den Menschen das Nahe grofs, das Ferne, auch wenn es grofs ist, klein erscheint, greifen sie zu der kleinen Lust, weichen sie der kleinen Beschwerde in der Gegenwart aus, ohne auf die grofsen zukünftigen Folgen zu sehen. Hier bedarf es nur der richtigen Mefskunst, und diese ist ein Wissen und kann durch Belehrung mitgeteilt werden. Sokrates würde vollkommen recht haben, wenn der Wille im Menschen sich vom Intellekt beherrschen liefse, wie es bei Sokrates selbst in hohem Grade der Fall war, und nicht umgekehrt der Intellekt vom Willen beherrscht würde, wie es zumeist zu geschehen pflegt *(video meliora proboque, deteriora sequor)*.

Sokrates ist nach dem weniger erheblichen Vorgange anderer der erste grofse Vertreter des Eudämonismus, welcher das höchste Ziel des Menschen in der Glückseligkeit sieht, und von da an in der antiken Ethik mit wenigen Ausnahmen die herrschende Anschauung blieb. Der indisch-christliche Gedanke, dafs unsere höchste Aufgabe nicht darin besteht, möglichst glücklich zu werden, sondern vielmehr dieses egoistische Verlangen nach Glück als das Sündliche in uns zu überwinden, liegt dem Sokrates noch fern. Daher er es (Xen. Mem. II, 6,35) für wahre Tugend erklärt, die Freunde im Wohltun, die Feinde im Bösestun noch zu übertreffen, und der von Platon seinem

Sokrates (Gorgias 469 C) in den Mund gelegte Gedanke, es sei besser ἀδικεῖσθαι als ἀδικεῖν, besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun, dem historischen Sokrates unmöglich zugeschrieben werden kann. Aber auch wenn man von diesem christlichen Ideal absieht und die Aufgabe der Ethik darauf beschränkt, eine blofse Glückseligkeitslehre zu sein, kann der sokratischen Auffassung der Tugend als eines Wissens um unsere wahre Wohlfahrt wegen der Übermacht des Willens und seiner Begierden über die Stimme der Vernunft nur eine sehr bedingte Gültigkeit eingeräumt werden.

II. Die einseitigen Sokratiker.

1. Allgemeines.

Sokrates hatte das Gebiet der innern Erfahrung mit seinen Phänomenen des Erkennens und Wollens der philosophischen Forschung erschlossen und dadurch Anregungen gegeben, welche sich bis in die spätesten Zeiten der alten Philosophie fortpflanzten, so dafs kein Philosoph der folgenden Jahrhunderte zu nennen wäre, der nicht direkt oder indirekt unter dem Einflusse des Sokrates gestanden hätte. Für uns kommen hier zunächst die unmittelbaren Schüler des Sokrates in Betracht. Abgesehen von Staatsmännern, wie Alkibiades und Kritias, und Schriftstellern, wie Xenophon (oben S. 163) und Aischines, dessen Dialoge verloren gegangen sind, gehören zu ihnen Männer, welche bestrebt waren, den Lehren des Sokrates durch Gründung eigener Schulen Eingang zu verschaffen. Weil sie mit Ausnahme des Platon dabei, wenn auch nur vorwiegend, eine bestimmte Seite, sei es die dialektische oder ethische, des sokratischen Denkens weiter verfolgten und auszubilden suchten, werden sie, in Ermangelung eines passendern Namens, die einseitigen Sokratiker genannt. Sie sind darum nicht weniger interessant, da ihre Einseitigkeit die Ursache dafür war, dafs sie die von ihnen vertretenen Gedanken bis in ihre letzten Konsequenzen zu verfolgen bemüht waren. In dieser einseitigen Weise wurden die dialektischen Untersuchungen vorwiegend betrieben in der von Eukleides begründeten mega-

rischen Schule und der ihr nahe verwandten und weniger bedeutenden des Phaidon von Elis, während die Schulen der Kyrenaiker und Kyniker sich ganz überwiegend der ethischen Frage nach dem Ziele des menschlichen Handelns und den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles zuwandten und dabei in sehr bemerkenswerte und auch noch für uns bedeutsame Gegensätze auseinandertraten. Von ihnen haben wir zunächst zu handeln.

2. Die Kyrenaiker.

Indem Sokrates seine Aufmerksamkeit auf die Willensverhältnisse im Menschen richtete, fand er, dafs das natürliche und allen Menschen gemeinsame Streben dahin geht, möglichst glücklich zu werden, und alle seine ethischen Untersuchungen haben nur den Zweck, das Wesen der Tugend als eines Wissens der Mittel und Wege zu bestimmen, welche geeignet sind, die εὐδαιμονία, die Glückseligkeit, am sichersten zu verwirklichen. Aber worin besteht Glückseligkeit? Doch nur darin, dafs wir in jedem der Momente, aus denen sich das menschliche Leben zusammensetzt, soviel als möglich von jenem Gefühle erfüllt sind, welches wir die Lust nennen, und dessen Beförderung zugleich mit der Abwehr seines Gegenteils, des Schmerzes, das angeborene und natürliche Streben jedes Menschen, ja überhaupt jedes fühlenden Geschöpfes ist. Dieses war die Richtung, in welcher Aristipp, der Begründer der kyrenaischen Schule, den von Sokrates überkommenen Begriff der Glückseligkeit fortbildete. Nach ihm ist das einzige Ziel, nach welchem der Mensch von Natur an strebt und daher auch streben soll, die ἡδονή, die Lust, und alle Tugend besteht nur in der Kenntnis und richtigen Anwendung der Mittel, ein möglichst grofses Quantum von Lustgefühlen durch die ganze Dauer des Lebens für unsere Person zu erreichen. Was aber den Aristipp vor allen spätern Hedonikern auszeichnet, ist die Frische und Ursprünglichkeit, mit welcher er dieses ethische Prinzip vertritt. Wir leben nur in der Gegenwart; daher kann 1. nur die παροῦσα ἡδονή, die unmittelbar in der Gegenwart bestehende Lust, das Ziel sein. Dieses Ziel, mag es auch durch geistige Ursachen mit veranlafst werden,

ist immer nur die unmittelbar empfundene, und somit 2. die σωματική, die körperliche Lust. So sehr auch ferner die Freiheit von Leiden anzustreben ist, so liegt in ihr doch noch nicht jene wahre Befriedigung, die wir suchen, sondern 3. nur in der κίνησις, der Erregung einer positiven Lust. Diese drei Bestimmungen der Lust als eines gegenwärtigen, körperlichen und positiven Wohlgefühls machen die ethische Anschauung des Aristipp aus. Es ist merkwürdig, zu sehen, wie in der Fortentwicklung seiner Schule eine dieser Bestimmungen nach der andern fallen gelassen wurde, bis in ihrem letzten Ausläufer das Dogma von der Lust als dem höchsterreichbaren Gute in einer Theorie des Selbstmordes endigte.

Aristippos, der Begründer der kyrenaischen Schule, über dessen Geburts- und Todesjahr nichts Näheres feststeht, war, wie es scheint, erst im reifern Alter aus seiner reichen und üppigen Vaterstadt Kyrene, angelockt durch den Ruhm des Sokrates, nach dem fernen Athen gezogen, scheint aber von den übrigen Sokratikern nicht ganz als einer der Ihrigen angesehen worden zu sein. Xenophon soll ihm nicht wohlgesinnt gewesen sein, und Platon berichtet im Phädon, dafs der Todestag des Sokrates ihn nicht veranlafst habe, aus dem nahegelegenen Ägina nach Athen herüberzukommen. Er soll als erster unter den Sokratikern für seinen Unterricht Bezahlung genommen haben, wie die Sophisten, zu denen er aus diesem Grunde mehrfach gerechnet wird. Diogenes L. erzählt, dafs er dem Sokrates einmal, sei es als Bezahlung oder als Geschenk, die Summe von 20 Minen (1600 Mark) gesandt habe, welche von diesem zurückgeschickt worden sei, mit der Bemerkung, dafs das δαιμόνιον ihm die Annahme verbiete. Mit den Sophisten hatte Aristipp auch gemein, dafs er als Wanderlehrer an verschiedenen Orten auftrat; die kyrenaische Schule hat er, wie der Name vermuten läfst, in seiner Vaterstadt begründet, wie denn auch ihre Vertreter sich vorwiegend in Ägypten und Nordafrika nachweisen lassen. Mit Vorliebe weilte Aristipp in Syrakus am Hofe der beiden Dionyse, und Diogenes teilt eine Reihe von Anekdoten mit, welche für seine Lebensgewandtheit und Schlagfertigkeit im Verkehr mit den Grofsen Zeugnis ablegen, wie er denn z. B. auf die Frage des

Tyrannen, warum die Philosophen zu den Königen, nicht aber die Könige zu den Philosophen kämen, die treffende Antwort gab: Weil die Philosophen wissen, was ihnen nottut, die Könige aber nicht. Mit Leichtigkeit wufste sich Aristipp allen Verhältnissen anzupassen und aus ihnen das Beste zu machen, in welchem Sinne Horaz (Ep. I, 17,23) von ihm rühmt:

Omnis Aristippum decuit color et status et res
Temptantem majora, fere praesentibus aequum.

Als Frucht seiner Philosophie soll er (Diog. L. II, 68) bezeichnet haben τὸ δύνασθαι πᾶσι θαρρούντως ὁμιλεῖν, „die Kunst, mit allen Menschen zuversichtlich zu verkehren". Obgleich er, in geradem Gegensatze gegen Platon, mit naivem Egoismus die Lust als einziges Ziel des Lebens verfolgte, so übte er doch und empfahl bei ihrem Genusse die Selbstbeherrschung, welche Mafs zu halten und Überdrufs sowie üble Folgen zu vermeiden weifs, wie er denn von seinem Verhältnisse zu der wegen ihrer Schönheit vielgefeierten Hetäre Lais sagte: „ἔχω, οὐκ ἔχομαι, „ich besitze, werde aber nicht besessen". In diesem Sinne war er für Lebemänner noch im spätern Altertum eine Art Vorbild; so für Horaz, wenn er sagt (Ep. I, 1,18):

Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor
Et mihi res, non me rebus subjungere conor.

Ob Aristipp Werke hinterlassen habe, ist ungewifs, da aus den ihm (Diog. L. II, 84 fg.) beigelegten Schriften nirgendwo ein sicheres Zitat sich findet, ebenso ist ungewifs, ob er neben der Ethik sich mit logischen und physischen Untersuchungen befafst habe (Sext. adv. Math. VII, 14). Auch bleibt es zweifelhaft, inwieweit der von spätern Kyrenaikern vertretene Sensualismus, nach welchem wir nur die Empfindungen, nicht aber das, was sie veranlafst, kennen, schon dem Aristipp angehört. Jedenfalls war sein Hauptinteresse der Ermittlung des ethischen Lebenszieles zugewandt.

Als solches bezeichnete Aristipp die Lust, und glaubt damit nur der unmittelbaren Aussage der Natur in uns Worte zu leihen; Diog. L. II, 88: „Als Beweis dafür, dafs die Lust das höchste Gut sei, führte er an, dafs auch ohne Wahl-

entscheidung von Kindheit an das Streben nach ihr uns innewohnt, und dafs wir, wenn wir sie besitzen, nach nichts weiterm mehr begehren, dafs wir hingegen nichts so sehr meiden wie den Schmerz, der ihr Gegenteil ist.“ Somit sei die Lust das einzige wahrhaft (φύσει) Gute, und alles, was man sonst als gut, gerecht oder schön bezeichne, beruhe nur auf Konvention (νόμῳ). Aus welcher Quelle die Lust stamme, sei für diese selbst gleichgültig, μὴ διαφέρειν ἡδονὴν ἡδονῆς, Lust bleibe Lust, einerlei woher sie entspringe, und nur um der ihnen folgenden Strafe oder Mifsachtung willen werde der Weise schlechte Handlungen vermeiden. In diesem Sinne sei auch die φρόνησις ein Gut, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern nur als Mittel zur Erreichung der Lust. Wer ein anderes Ziel als sie verfolge, der tue es nur κατὰ διαστροφήν, „aus Verdrehtheit“. — Näher wird die Lust von Aristipp durch die drei schon erwähnten Grundbestimmungen charakterisiert, dafs sie 1. ein gegenwärtiger, 2. ein vorwiegend körperlicher, 3. ein positiver Zustand sei.

1. Die Lust ist ein gegenwärtiger Zustand. Aelian, Var. Hist. XIV, 6: „Denn er lehrte, dafs nur das Gegenwärtige (τὸ παρόν) uns angehöre, nicht aber das Vergangene, noch auch das Zukünftige, denn ersteres bestehe nicht mehr, von letzterm aber sei es ungewifs, ob es eintreffen werde.“ In diesem Sinne unterschied Aristipp die Lust als Ziel auch von der εὐδαιμονία, Diog. L. II, 87: „Das Ziel sei immer nur die einzelne Lust, die εὐδαιμονία setze sich nur aus den einzelnen Lustmomenten zusammen, und nur in ihnen bestehe auch die vergangene und die noch künftige Lust. Nur die einzelne Lust sei um ihrer selbst willen zu erstreben, die εὐδαιμονία hingegen nicht um ihrer selbst, sondern nur um der einzelnen Lustmomente willen, welche sie ausmachen.“ Daher empfahl er, sich weder um das Vergangene noch um das Zukünftige Kummer zu machen, sondern den gegenwärtigen Tag und von ihm gerade den Teil zu geniefsen, in welchem man sich eben befinde.

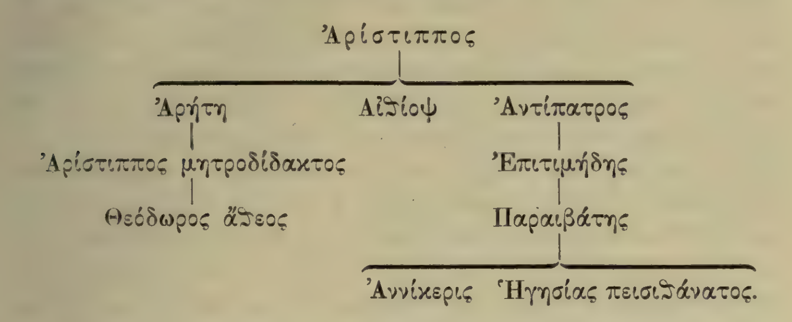
2. Die Lust ist wesentlich ein körperlicher Zustand; Diog. L. II, 90: „Weit vorzüglicher als die geistigen seien die körper-

lichen Lüste, wie ja auch die körperlichen Leiden die schlimmern seien; daher man auch durch diese vorwiegend die Verbrecher strafe.“ Das körperlich empfundene Leiden ist immer ein reales, während das geistige häufig nur ein eingebildetes ist; daher lehrte Aristipp (Diog. L. II, 91): „Der Weise werde weder Neid noch Verliebtheit, noch Furcht vor den Göttern empfinden; denn alles das beruhe auf leerem Wahne; wohl aber werde er Schmerz und auch Angst fühlen, denn dies sei in der Natur begründet.“

3. Die Lust ist nicht blofse Freiheit von Leiden, sondern ein positives Gefühl; in diesem Sinne verglich sie der jüngere und wahrscheinlich auch schon der ältere Aristipp mit der λεία κίνησις, der durch einen sanften Wind bewirkten Wellenbewegung, im Gegensatze zum χειμών, dem Sturme, und zur γαλήνη, der Windstille, welche beide dem Seefahrenden unerwünscht sind. Vergleiche, was Aristokles (wahrscheinlich der Peripatetiker um 200 p. C.), der diese Lehre erst dem jüngern Aristipp zuschreibt, bei Eusebius, praep. ev. XIV, 18,32 sagt: „Er lehrte, dafs drei Zustände in betreff unseres Befindens zu unterscheiden seien, der eine, sofern wir Schmerz leiden, vergleichbar dem Sturme (χειμών) auf dem Meere, der andere, sofern wir Lust empfinden, ähnlich der sanften Wellenbewegung, denn die Lust sei eine sanfte Bewegung (λεία κίνησις), einem günstigen Fahrwinde vergleichbar; zwischen beiden liege ein mittlerer Zustand, in welchem wir weder Schmerz noch Lust empfinden, und der der Windstille (γαλήνη) entspreche.“ Dieser Vergleich der Lust mit der λεία κίνησις, so ansprechend er ist, läfst doch die logische Schärfe vermissen, sofern der mittlere Zustand in dem Bilde die λεία κίνησις, hingegen in dem Verglichenen die zwischen Lust und Schmerz in der Mitte liegende Schmerzlosigkeit ist.

Lehrreich für alle, welche dem Hedonismus zuneigen, ist die Entwicklung, welche die kyrenaische Schule in ihren spätern Ausläufern genommen hat. Diog. L. II, 86 berichtet: „Die Schüler des Aristippos waren seine Tochter Arete, sowie Aithiops aus Ptolemais und Antipatros aus Kyrene, Schüler der Arete war Aristippos mit dem Beinamen μητροδίδακτος (der Mutterschüler), und dessen Schüler wiederum Theodoros

der Atheist, somit selbst Gott.* Des Antipatros Schüler war Epitimedes aus Kyrene, sein Schüler Paraibates und seine Schüler Hegesias Peisithanatos und Annikeris.“ Hiernach war der Stammbaum der Schule folgender.



Hatte Aristippos als erste Wesensbestimmung der Lust aufgestellt, dafs sie ein gegenwärtiger Zustand sei, so wurde von dem drei Generationen später lebenden Theodoros, mit dem Beinamen ἄθεος, als höchstes Ziel an Stelle der ἡδονή, der momentanen Lustempfindung, die χαρά gesetzt, der dauernde freudige Gemütszustand. Da dieser zwar durch körperliche Empfindungen mitbedingt sein kann, keineswegs aber mehr identisch mit ihnen ist, so liegt in der Aufstellung der χαρά als höchsten Zieles schon ein Übergang von der blofs körperlichen Lust zu der geistigen als einem höhern und erstrebenswertern Zustande.

Noch mehr wurden die geistigen Freuden über die körperlichen gestellt und dadurch das zweite von Aristipp aufgestellte Merkmal der Lust modifiziert durch diejenige Zweigschule der Hedoniker, welche sich nach dem in der vierten Generation nach dem Stifter lebenden Annikeris (natürlich nicht dem

* Θεόδωρος ἄθεος εἶτα θεός. Dieser Zusatz bezieht sich auf eine von Diog. L. II, 100 etwas unklar vorgetragene Anekdote, die wir vielleicht dahin zurechtlegen dürfen, dafs Theodoros im Gespräch mit Stilpon die Götter leugnete und die Menschen für die höchsten existierenden Wesen, sonach (εἶτα) sich selbst für das höchste Wesen, mithin für einen Gott ausgab, worauf dann Stilpon erwidert zu haben scheint: Wenn du das höchste Wesen bist, weil du dich dafür erklärst, so bist du auch eine Krähe, sobald es dir einfällt, dich für eine solche auszugeben.

Zeitgenossen des Platon, wie Diogenes II, 86 gedankenlos behauptet, sondern einem jüngern Kyrenaiker dieses Namens) nannten und mit ihm (nach Clem. Strom. II, 130) nicht nur die Sinnengenüsse, sondern mehr noch die geistigen, aus dem Umgange mit Menschen und aus der Ehrung durch sie erwachsenden Freuden für erstrebenswert erklärten. Im Gegensatze zu andern, sogleich zu erwähnenden Kyrenaikern, welche an jeder positiven Lust verzweifelten, „liefsen sie als solche Freundschaft im Leben und Dankbarkeit gelten, sowie die Ehre, die man den Eltern, und die Bemühung, die man dem Vaterlande zuwende. Denn, selbst wenn um dergleichen willen der Weise auch Plagen sich auflade, so werde er darum nicht weniger glücklich sein, auch dann noch, wenn ihm nur spärliche Sinnengenüsse zuteil werden sollten. Allerdings sei die Beglückung des Freundes nicht um ihrer selbst willen zu erstreben, da sie ja von einem andern nicht empfunden werden könne, — andererseits solle man aber doch seine Freunde nicht allein um des eigenen Nutzens willen werthalten, und nicht, wo dieser zu fehlen anfange, sich nicht mehr um sie kümmern, vielmehr solle man um des blofsen Wohlwollens willen, das man für sie hege, auch Beschwerden für sie auf sich nehmen. Freilich bleibe die Lust als Ziel bestehen und ebenso der Verdrufs über das Ungemach, das man auf sich lade, aber doch ertrage man es willig aus Liebe zu dem Freunde“ (Diog. L. II, 96 fg.).

Hatte Theodoros der dauernden Freude vor der gegenwärtigen, und Annikeris der geistigen vor der körperlichen den Vorzug gegeben, so wurde die letzte von Aristipp aufgestellte Bestimmung des Lustbegriffes als eines positiven, nicht in der blofsen Schmerzlosigkeit bestehenden Zustandes umgestofsen durch Hegesias, dem man den Beinamen πεισιθάνατος, „der zum Selbstmord Überredende“, gegeben hat, und dessen Vorträge, wie Cicero (Tusc. I, 83) berichtet, in Ägypten von dem Könige Ptolemäus I. (306—283) verboten werden mufsten, *quod multi iis auditis mortem sibi consciscerent.* Hegesias erklärte ein positives Glück für unmöglich und lehrte, dafs das Höchste, was man im Leben erreichen könne, der negative Zustand der Schmerzlosigkeit sei. Diog. II, 94: „Die

Glückseligkeit hielt er ganz und gar für unerreichbar; denn der Körper sei mit vielen Gebrechen behaftet, die Seele aber leide mit dem Körper und werde durch die Sorge um ihn beunruhigt; während das Schicksal vieles Gehoffte vereitle, so dafs aus diesen Gründen die Glückseligkeit unmöglich sei und man ebensogut den Tod wie das Leben wählen könne. Von Natur gebe es weder Lust noch Unlust, erstere werde als solche nur wegen der vorhergehenden Entbehrung und Neuheit des Eindruckes, letztere wegen der nachfolgenden Übersättigung empfunden. Armut und Reichtum seien für die Lust ohne Bedeutung, und die Reichen seien nicht sonderlich glücklicher als die Armen. Auch Sklaverei und Freiheit seien ohne Belang für die Bemessung der Lust, und dasselbe gelte von hoher und niederer Geburt, sowie von Ehre und Schande. Dem Unverständigen gelte das Leben für etwas Wertvolles, dem Verständigen für etwas Gleichgültiges ... Somit werde der Weise nicht sowohl bemüht sein, das Gute zu erstreben, als vielmehr das Übel abzuwehren, indem er sich als Ziel vorsetze, ohne Not und ohne Leid zu leben." Den Fehlern der Menschen gegenüber urteilte Hegesias sehr mild; sie seien verzeihlich, da die Menschen durch ihre Leidenschaft dazu fortgerissen würden, und man müsse sie um deswillen nicht hassen, sondern versuchen, sie eines Besseren zu belehren.

Cicero erwähnt (Tusc. I, 84) eine leider verloren gegangene Schrift des Hegesias, welche den Titel Ἀποκαρτερῶν, „der (das Leben) nicht mehr Aushaltende", führte, und in der ein des Lebens Überdrüssiger seinen Freunden gegenüber, die ihn von der Absicht des freiwilligen Hungertodes zurückzubringen suchten, die vielen, dem Dasein unvermeidlich anhaftenden Leiden darlegte.

Auch Hegesias ist, nicht weniger als seine Vorgänger, Hedoniker, nur dafs er an jeder positiven Lust verzweifelt und in der Schmerzlosigkeit den höchsterreichbaren Genufs erkennt. Sofern diese am sichersten im Tode erreicht wird, ist die Selbstmordempfehlung des Hegesias nur eine letzte Konsequenz des kyrenaischen Lustprinzips, welches in ihr seine beste Kritik findet.

3. Die Kyniker.

Einen ganz andern Weg als die Kyrenaiker schlugen die Kyniker ein, um dasselbe Ziel, die schon von Sokrates als höchster Gegenstand alles menschlichen Strebens bezeichnete Glückseligkeit im Leben zu verwirklichen. Glücklich ist der, welcher alles besitzt, was er begehrt, und die Unzufriedenheit mit unserm Zustande besteht nur darin, dafs der Kreis dessen, was wir begehren, in der Regel viel weiter ist als der Kreis dessen, was wir besitzen. Stellen wir uns zwei konzentrische Kreise vor, deren innerer das, was wir haben, und deren äufserer die Sphäre alles dessen befafst, was wir haben möchten, so würde die höchste Glückseligkeit, dieses von allen so heifs begehrte Ziel, vollkommen von dem erreicht sein, der alles hat, was er begehrt, bei dem mit andern Worten der Umfang beider Kreise dazu gebracht würde, sich vollkommen zu decken. Dieses Ziel aber ist auf zwei Wegen erreichbar. Den einen betreten die Kyrenaiker und mit ihnen die Hedoniker aller Zeiten. Sie alle sind bestrebt, den innern Kreis des Besessenen mehr und mehr zu erweitern, bis er mit dem weitern Kreise des Gewünschten zusammenfällt. Aber sie alle erfahren etwas Ähnliches wie der, welcher, geradeaus gehend, endlich an die Stelle zu kommen hofft, wo Erde und Himmel zusammenstofsen. Wie für ihn, je weiter er geht, um so weiter der Horizont fortrückt, so wird für den, welcher stets zu erweitern sucht, was er hat, auch die Sphäre seiner Wünsche immer weiter fortrücken, und er wird nie zu dem ersehnten Ziele gelangen. Mit gröfserer Sicherheit läfst sich dieses Ziel und damit die vollkommene Glückseligkeit dadurch erlangen, dafs wir nicht den innern Kreis erweitern, sondern umgekehrt den äufsern Kreis verengern, bis die Sphäre dessen, was wir begehren, eingeschränkt wird auf das, was wir haben, und dadurch jene volle Befriedigung aller Wünsche erreicht wird, in der die Glückseligkeit besteht. Diesen letztern Weg schlugen die Kyniker ein, indem sie für die höchste Tugend und damit für das sicherste Mittel, die Glückseligkeit zu erlangen, die Bedürfnislosigkeit, das μηδενὸς δεῖσθαι, erklärten. Wer gelernt hat, auf alle Güter des Lebens zu verzichten und da-

durch von allen Dingen und Verhältnissen der Aufsenwelt sich unabhängig zu machen, wer durch Übung im Entbehren und Ertragen aller Mühe und Arbeit auch zu einer gewissen Unabhängigkeit von seinem eigenen körperlichen Leben gelangt ist, der hat in der dadurch erworbenen Freiheit nach aufsen und innen die höchsterreichbare Befriedigung, die wahre Glückseligkeit gewonnen. So einleuchtend auf den ersten Blick dieser von den Kynikern eingeschlagene Weg zur Glückseligkeit erscheint, so wenig werden wir doch geneigt sein, ihrem Beispiele zu folgen. Wir werden ähnlich empfinden wie der Adler in dem Goetheschen Gedichte, welcher, verwundet und der Kraft emporzufliegen beraubt, bekümmert in einem Myrtenhaine sitzt und von einer Taube damit getröstet wird, dafs seine Umgebung ihm alles biete, dessen er zum Leben bedürfe:

O Freund, das wahre Glück
Ist die Genügsamkeit,
Und die Genügsamkeit
Hat überall genug. —

O Weise, sprach der Adler, und tiefernst
Versank er tiefer in sich selbst,
O Weisheit! Du redst wie eine Taube.

Soll einmal die noch aufserhalb der wahren Moral liegende Frage erwogen werden, wie höchste Glückseligkeit erreichbar sei, so kann zu ihrer Beantwortung weder das kyrenaische noch das kynische Ideal genügen; vielmehr werden wir der besten Antwort bei Aristoteles begegnen, wenn er die höchste Glückseligkeit in der ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον, in einer zweckmäfsigen Tätigkeit der Seele, findet; die Unzufriedenheit mit unserm Zustande ist zur Erreichung dieses höchsten Zieles irdischen Strebens ein unentbehrliches Moment:

Im Weiterschreiten find' er Qual und Glück,
Er, unbefriedigt jeden Augenblick.

Der Begründer der kynischen Schule ist Antisthenes, geboren zu nicht näher bestimmbarer Zeit in Athen als Sohn des Antisthenes und einer thrakischen Sklavin, daher er das volle Bürgerrecht nicht besafs. Er war zuerst ein Schüler

des Gorgias und hatte selbst schon eine Schule der Rhetorik eröffnet, ehe er den Sokrates kennen lernte und sich diesem anschlofs. Er wohnte im Piräeus und legte täglich den 40 Stadien (7,4 km) weiten Weg nach Athen zurück, um den Sokrates zu besuchen. Auf ihn machte besonders die Charakterstärke Eindruck, mit der Sokrates seine Grundsätze im Leben durchführte. Zur Tugend, meinte er, bedürfe es nicht vieler Worte und Belehrung, sondern nur sokratischer Willensstärke. Wie Sokrates trug auch er den τρίβων, einen schäbigen Mantel (von τρίβειν, „schaben"), wie ihn die Lakedämonier und Bauern zu tragen pflegten, das Urbild der Mönchskutte, und er war der erste, welcher als Ersatz für Unterkleid und Oberkleid (χιτών und ἱμάτιον) den τρίβων doppelt nahm, ἐδίπλωσε τὸν τρίβωνα, wie Diogenes L. VI, 13 erzählt. Geflissentlich kehrte er die zerrissenen Stellen nach aufsen, so dafs Sokrates zu ihm sagte: „Ich sehe durch deinen Mantel deine Eitelkeit durchschimmern", Diog. VI, 8. Er war auch der erste, welcher als Symbol der Besitzlosigkeit, die dem Philosophen ziemt, den **Ranzen** (πήρα) und als Symbol der Heimatlosigkeit den **Stab** (βάκτρον) zu tragen pflegte. Beide wurden weiterhin die stehenden Abzeichen der Kyniker. An seinen Mitschülern fand er manches auszusetzen. Die Lustlehre des Aristipp verwarf er vollständig; eines seiner Lieblingsworte war: μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην, „besser verrückt sein als vergnügt sein", d. h. die Sucht nach Lust ist nicht etwas Natürliches, sondern eine Krankheit, sie ist von allen Geisteskrankheiten die schlimmste. Auch mit Platon verstand er sich nicht, worüber Simplicius (in Arist. Categ., scholia ed. Brandis p. 66 b 46) eine sehr bemerkenswerte Anekdote aufbewahrt hat. Ὥσπερ Ἀντισθένης, ὅς ποτε Πλάτωνι διαμφισβητῶν „ὦ Πλάτων", ἔφη, „ἵππον μὲν ὁρῶ, ἱππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ". — Καὶ ὃς εἶπεν „ἔχεις μὲν ᾧ ἵππος ὁρᾶται τόδε τὸ ὄμμα, ᾧ δὲ ἱππότης θεωρεῖται οὐδέπω κέκτησαι". „So wie Antisthenes, welcher einstmals im Streite mit Platon sagte: O Platon, das Pferd sehe ich, die Pferdheit (die Idee des Pferdes) aber sehe ich nicht! — Dieser versetzte: Du hast eben nur das Auge, mit dem man die Pferde sieht, aber das Auge, mit dem man die Pferdheit sieht, hast du noch nicht." Nur einmal nennt Platon den Antisthenes, um anzuerkennen,

dafs er beim Tode des Sokrates anwesend war (Phaed. 59 B), wiederholt aber spielt er auf ihn und seine Lehre an, so, wenn er (Soph. 251 B) von einem γέρων ὀψιμαθής, „einem Alten, der zu spät in die Lehre gegangen ist“, redet, woraus zu schliefsen ist, dafs Antisthenes sich erst im höhern Alter dem Sokrates zugewandt habe. Nach dem Tode des Sokrates eröffnete er eine Schule im Κυνόσαργες, einem dem Herakles heiligen Gymnasium am obern Laufe des Ilissos, nordöstlich von Athen, wo auch den nicht ebenbürtigen Athenern zu lehren freistand; von diesem Orte, nach andern von ihrer hündischen Lebensweise, wurden die Anhänger des Antisthenes οἱ Κυνικοί, „die Hündischen“, er selbst aber der Ἁπλοκύων, „der Erzhund“, benannt. Zahlreiche Schriften von ihm, deren Stil gerühmt wird, zählt Diogenes L. VI, 15 auf, in denen er teils ethische und rhetorische Fragen behandelte, teils schon in der Weise der spätern Stoiker den Homer allegorisch interpretierte. Am häufigsten wird sein Ἡρακλῆς erwähnt, der als Held im Ertragen von Beschwerden und Arbeit den Kynikern als Vorbild diente. Erhalten sind nur zwei unbedeutende Deklamationen, Αἴας und Ὀδυσσεύς, von zweifelhafter Echtheit.

Der einzige bekannte Schüler des Antisthenes ist der Kyniker Diogenes von Sinope, an der Nordküste Kleinasiens. Aus seiner Heimatstadt, wo er sich angeblich an den Falschmünzereien seines Vaters beteiligt hatte, mufste er fliehen und kam in grofser Dürftigkeit nach Athen. Hier schlofs er sich an Antisthenes an und trieb die von ihm geübte und schon von Sokrates empfohlene Bedürfnislosigkeit so sehr auf die Spitze, dafs man ihn einen Σωκράτης μαινόμενος, „einen toll gewordenen Sokrates“ nannte. Als Wohnung benutzte er eine Tonne und bediente sich zum Trinken eines Holzgefäfses; als er aber einen Knaben sah, der Wasser aus den hohlen Händen trank, warf er das Gefäfs weg und schämte sich; dieser Knabe hatte ihn an Bedürfnislosigkeit noch übertroffen. Auf die Frage, was das Schönste sei, erwiderte er: die παρρησία, „die freimütige Rede“, von der er denn auch reichlich Gebrauch machte, wie viele von Diogenes L. gesammelte, zum Teil insipide Anekdoten bezeugen. Auf einer Fahrt nach Ägina wurde er von Seeräubern gefangen und in

Kreta zum Verkauf als Sklave ausgestellt. Dort antwortete er auf die Frage, zu welcher Arbeit er zu brauchen sei, er verstehe sich darauf, Menschen zu beherrschen, und befahl dem Ausrufer bekannt zu machen, wer einen Herrn über sich brauche, der möge ihn kaufen. Ein reicher Korinthier namens Xeniades kaufte ihn und machte ihn zu Korinth zum Aufseher seines Hauswesens und zum Erzieher seiner Söhne. Beide Pflichten erfüllte er so gut, dafs Xeniades erklärte, ein guter Genius sei mit ihm in sein Haus eingezogen. Später wurde er freigelassen und scheint zu seiner alten Lebensweise wieder zurückgekehrt zu sein. Er hielt sich auf dem Κράνειον, einem freien Platze östlich von Korinth, auf, um die Zeit, wo Alexander der Grofse bald nach seinem Regierungsantritt nach Korinth kam, um sich zum Heerführer der Griechen gegen die Perser wählen zu lassen, und dem Wunsche nicht widerstehen konnte, den berühmten Sonderling zu besuchen. Als Alexander ihm gestattete, sich eine Gnade zu erbitten, bat er sich als eine solche aus, der König möge ihm ein wenig aus der Sonne gehen. Nach diesem Zusammentreffen soll Alexander geäufsert haben: wenn ich nicht Alexander wäre, so möchte ich Diogenes sein. Doch war weder der Eindruck des im Verzicht auf alles seine Glückseligkeit findenden kynischen Philosophen, noch der Anblick des sich selbst verbrennenden Inders Kalanos stark genug, um in dem jungen Welteroberer das unersättliche Verlangen nach Macht und Ruhm zu dämpfen:

Als Diogenes still in seiner Tonne sich sonnte,
Und Kalanos mit Lust stieg in das flammende Grab,
Welche herrliche Lehre dem raschen Sohn des Philippus,
Wäre der Herrscher der Welt nicht auch der Lehre zu grofs!

Denkwürdig ist auch, was Demetrios der Magnesier, ein Zeitgenosse Ciceros, berichtete, dafs im Jahre 323 Diogenes zu Korinth und Alexander im fernen Babylon an demselben Tage gestorben seien. Beide vermochte weder die Herrschaft über eine Welt, noch der Verzicht auf eine Welt vor dem allgemeinen menschlichen Schicksal zu retten, welches uns gemahnt, nach Höherem zu trachten, als was beide anstrebten.

Ein Schüler des Diogenes war Krates von Theben, welcher sein grofses Vermögen (es sollen 300 Talente = $1\frac{1}{2}$ Millionen Mark gewesen sein) an seine Mitbürger verschenkte, um zu Ranzen und Stab zu greifen und als kynischer Bettler zu leben. Man nannte ihn den Eindringling (θυρεπανοίκτης), weil er die Gewohnheit hatte, in die Häuser zu kommen, um die Leute wegen ihres Luxus kapuzinerhaft auszuschelten. Sein Los teilte seine Gattin Hipparchia, welche durch sein Auftreten und seine Vorträge so von ihm eingenommen worden war, dafs sie durch alle Vorstellungen ihrer reichen und angesehenen Familie nicht davon abgebracht werden konnte, dem armen und nicht einmal körperlich wohlgestalteten Kyniker in sein entbehrungsreiches Leben zu folgen. Ein Jahrhundert später erlosch durch Aufgehen in der Stoa der Kynismus, um in der römischen Kaiserzeit als Modesache nochmals wieder aufzuleben.

Eine Darstellung der kynischen Philosophie bereitet einige Schwierigkeit, weil wir dabei wesentlich auf die Mitteilungen des Diogenes L. angewiesen sind, welcher den Kynikern manches beilegt, was möglicherweise erst der stoischen Schule angehört, wie namentlich die Erklärung alles dessen, was nicht gut und böse sei, für ein moralisch Gleichgültiges (ἀδιάφορον), sowie die inhaltsleere Hochpreisung der Tugend, die Unfehlbarkeit des Weisen und der Kosmopolitismus. Auch ist nicht überall ersichtlich, inwieweit die kynischen Gedanken schon auf Antisthenes zurückzuführen sind.

Diogenes berichtet (VI, 103), dafs die Kyniker sich nur mit ethischen Fragen befafst hätten und logischen wie auch physischen Untersuchungen ferngeblieben seien, auch auf allgemeine Bildung (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα) keinen Wert gelegt hätten. Doch werden als dem Antisthenes angehörig einige logische Sätze erwähnt, welche von Platon mit gelindem Spott, von Aristoteles mit unverhohlener Geringschätzung behandelt werden. So soll er sich zu den beiden Behauptungen verstiegen haben, dafs nur identische Urteile statthaft seien, und dafs es nicht möglich sei, einander zu widersprechen. Beides beruht auf seiner Vorstellung vom λόγος (Wort, Begriff, Rede), für welchen er nach Diog. VI, 3 die Definition aufstellte: λόγος

ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν, „ein λόγος ist dasjenige, was erklärt, was eine Sache ist oder was sie war". Offenbar verstand Antisthenes unter λόγος nicht eine Rede, ein Urteil, sondern den Begriff als Summe der Merkmale einer Sache, und behauptete, dafs jede Sache ihren οἰκεῖος λόγος, ihre eigentümliche Bezeichnung habe; Arist. Met. V, 29. p. 1024 b 32: διὸ Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηθὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἐφ' ἑνός· ἐξ ὧν συνέβαινε μὴ εἶναι ἀντιλέγειν, „darum glaubte Antisthenes in seiner Einfalt, dafs von keiner Sache eine Aussage möglich sei aufser durch die ihr eigene Bezeichnung (τῷ οἰκείῳ λόγῳ), und von jeder Sache immer nur eine; woraus sich dann ergab, dafs es nicht möglich sei, einander zu widersprechen (μὴ εἶναι ἀντιλέγειν)". Die beste Erklärung bietet der platonische Euthydemos, wenn dort 286 A der Sophist Dionysodoros zum Ktesippos sagt: „Würden wir uns widersprechen, wenn wir von derselben Sache beide dieselbe Rede sagten, oder würden wir in diesem Falle nicht vielmehr dasselbe sagen? — Das gab er zu. — Wenn aber keiner von beiden die der Sache eigentümliche Rede redete, würden wir dann einander widersprechen, oder würde in diesem Falle nicht vielmehr keiner von uns die Sache auch nur erwähnen? — Auch dies räumte er ein. — Aber wenn nun ich die der Sache eigentümliche Rede sage, du aber eine andere, die einer andern eigen ist, würden wir uns dann widersprechen? Oder steht es dann nicht vielmehr so, dafs ich die Sache sage und du sie überhaupt nicht sagst? Wer sie aber nicht sagt, wie kann der dem widersprechen, der sie sagt?" — Antisthenes also (denn dieser ist ohne Zweifel gemeint) behauptet, dafs ein Widerspruch unmöglich sei, weil jede Sache ihre eigene Rede hat, und wenn zwei Entgegengesetztes reden, sie von verschiedenen Sachen reden, somit beide recht haben. In Wahrheit aber besteht eine Rede nicht darin, dafs man eine Sache sagt, sondern dafs man einer Sache als Subjekt ein Prädikat beilegt, wobei dann sehr wohl demselben Subjekte von den Streitenden zwei entgegengesetzte Prädikate beigelegt werden können. Dieselbe Verkennung der Form und Natur des Urteils zeigt sich in der von Platon (Soph. 251 A, wo unter dem ὀψιμαθής ohne Zweifel Antisthenes zu verstehen ist) verspotteten

Behauptung, dafs man nur identische Urteile bilden dürfe, dafs man z. B. nicht sagen dürfe: „der Mensch ist gut“, sondern nur „der Mensch ist Mensch“ und „gut ist gut“. Hierauf ist zu erwidern, dafs die Copula „ist“ nicht eine mathematische Gleichsetzung zweier Begriffe, sondern die Subsumption des einen als Subjektes unter den andern als Prädikat bedeutet. Und doch hatte Antisthenes nicht so ganz unrecht; denn das Wörtchen „ist“ besagt streng genommen, dafs zwei Dinge oder Begriffe einander gleich sind, pafst somit nur auf die analytischen Urteile, welche auf der Identität des Begriffes mit der Summe seiner Merkmale beruhen, nicht aber auf die synthetischen, bei denen vom Subjektsbegriff etwas ausgesagt wird, was nicht als Merkmal in ihm liegt. Wie von der Natur die Atmungstätigkeit nebenbei zur Fortbewegung des Inhalts der Eingeweide dient, wie der mit Lippen, Zähnen, Zunge und Gaumen zur Nahrungseinnahme bestimmte Mund nebenbei zum Bilden artikulierter Laute verwendet wird, so ist die Subjekt und Prädikat durch die Copula, welche Identität besagt, verbindende Urteilsform ursprünglich nur auf die analytischen Urteile berechnet, und wird erst sekundär verwendet, um die ganz anderartige, nicht mehr auf Identität beruhende Verbindung von Subjekt und Prädikat im synthetischen Urteile auszudrücken.

Obgleich die Kyniker, wie oben S. 203 bemerkt, physikalischen Untersuchungen abgeneigt waren, so finden sich doch in dem Verzeichnis der zahlreichen Schriften des Antisthenes bei Diog. L. VI, 16 fg. einige Titel naturwissenschaftlicher Schriften. Einer derselben, dem Φυσικός (wohl gleich Περὶ φύσεως bei Diogenes) entstammt die von Cicero (de deor. nat. I, 32) und besser von dessen Zeitgenossen Philodemos beigebrachte Behauptung des Antisthenes: κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα, „der Volksmeinung nach gebe es viele Götter, der Natur nach nur einen“. Übrigens soll sein Schüler Diogenes nach Tertullian (ad nat. II, 2) auf die Frage: *quid in coelis agatur*, geantwortet haben: *nunquam ascendi.*

Die ethischen Anschauungen des Antisthenes waren weniger durch die Lehren als durch die Persönlichkeit des Sokrates bedingt worden. Die Tugend, meinte er, sei eine Sache des

Tuns, und bedürfe nicht vieler Worte und Kenntnisse, sondern nur sokratischer Willensstärke (Σωκρατικῆς ἰσχύος); zur Glückseligkeit aber sei nichts weiter erforderlich als die Tugend. Aber worin besteht nach Ansicht der Kyniker die Tugend? Schon Sokrates hatte gesagt, Xen. Mem. I, 6,10: τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ᾽ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θείου, „nichts zu bedürfen, sei göttlich, und am wenigsten zu bedürfen, komme dem Göttlichen am nächsten", und dieses Wort hatte sich nach Diog. VI, 105 Diogenes und so ohne Zweifel auch schon sein Lehrer Antisthenes zum Leitspruch erwählt. Demnach war beider Streben darauf gerichtet, sich unabhängig von der Aufsenwelt zu machen durch möglichste Einschränkung aller Bedürfnisse, und unabhängig von sich selbst durch Übung im Ertragen von Entbehrung und harter Arbeit. In letzterer Hinsicht diente Herakles den Kynikern als Vorbild. Die Arbeit (πόνος) war ihnen ein Gut, nicht um ihres Ergebnisses willen, dessen sie nicht bedurften, auch nicht aus asketischen Gründen, die ihnen fern lagen, sondern nur, um dadurch die Freiheit, wie von allen Verhältnissen der Aufsenwelt, so auch von den Ansprüchen des eigenen Körpers zu erringen. In dieser Bedürfnislosigkeit, dem schon von Sokrates als Höchstes gepriesenen μηδενὸς δεῖσθαι, erkannten die Kyniker den sichersten Weg zur Glückseligkeit und somit die wahre Lebensaufgabe, die wahre Tugend. In diesem Sinne erklärte Antisthenes, die Tugend sei

1. αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν, vollständig hinreichend zur Glückseligkeit;

2. διδακτή, lehrbar; er glaubte jedem die Überzeugung beibringen zu können, dafs in der Befreiung von allen Ansprüchen an das Leben die von jedem gesuchte Glückseligkeit bestehe; und diese Überzeugung sei

3. ἀναπόβλητος, unverlierbar; wer einmal das selige Gefühl der Losgelöstheit von allem Besitze und aller Sorge um ihn gekostet habe, der werde nie wieder davon ablassen. Wer aber zu dieser Erkenntnis sich nicht zu erheben vermöge, dem sei nicht zu helfen, und er tue am besten, sich gleich aufzuhängen. Dies ist der Sinn des von Plutarch (de Stoic. repugn. XIV, 4) überlieferten derben Ausspruches des Antisthenes:

δεῖ κτᾶσθαι νοῦν ἢ βρόχον, „Verstand mufs man sich anschaffen oder einen Strick“.

Im Besitze dieser Bedürfnislosigkeit als der höchsten Tugend des Lebens fühlte sich der Kyniker erhaben über alles, wonach die Menschen zu trachten pflegen, und blickte mit Verachtung auf ihr Treiben herab; Stob. Flor. 86,19: Διογένης πυνθανομένου τινὸς, τίνες τῶν ἀνθρώπων εὐγενέστατοι, Οἱ καταφρονοῦντες, εἶπε, πλούτου, δόξης, ἡδονῆς, ζωῆς· τῶν δὲ ἐναντίων ὑπεράνω ὄντες, πενίας, ἀδοξίας, πόνου καὶ θανάτου, „als jemand den Diogenes fragte, welches die edelsten unter den Menschen seien, antwortete er: diejenigen, welche Reichtum, Ehre, Lust und Leben verachten und dadurch über Armut, Schande, Leid und Tod erhaben sind“.

Diese Erhabenheit über die menschlichen Bedürfnisse betätigten die Kyniker dadurch, dafs sie nicht nur in Nahrung, Kleidung und Wohnung die gröfste Einfachheit zur Schau trugen und sich dadurch geflissentlich zum Spott der Leute machten, sondern auch in ihrer Verachtung der Sitte, Familie und Ehe allen Anstand beiseite setzten. Können wir uns auch bei ihrer Beurteilung die hochtönenden Worte Hegels nicht zu eigen machen: „Die Kyniker schlossen sich aus der Sphäre aus, worin wahre Freiheit ist“, so wird doch von ihnen gelten müssen, dafs sie gerade in ihrem Bestreben, sich von allen menschlichen Bedürfnissen freizumachen, ihrem Leben schwerere Fesseln anlegten, als diejenigen waren, denen sie zu entrinnen sich bemühten.

4. Die Megariker.

Dem ersten Versuche, die neuen, von Sokrates ausgegangenen Anregungen mit den Lehren der vorsokratischen Philosophie zu verknüpfen, begegnen wir in der Schule der Megariker, begründet durch Eukleides von Megara, welcher das sokratische ἀγαθόν mit dem eleatischen ἕν identisch setzte, sei es, dafs er, von der Lehre des Parmenides ausgehend, jenes geheimnisvolle metaphysische Wesen, welchem allein sie Realität zuschrieben, in dem von Sokrates als höchstem Ziele aufgestellten ἀγαθόν wiedererkannte, sei es, dafs er vom sokratischen ἀγαθόν seinen Ausgangspunkt nahm und ihm

allein eine ewige, über die physische Scheinwelt hinausreichende Bedeutung beilegte. Welches von beiden zutrifft, ob Eukleides das eleatische Eine für das sokratische Gute, oder umgekehrt das sokratische Gute für das eleatische Eine erklärte, ist bei der Spärlichkeit der Nachrichten nicht mit Sicherheit zu entscheiden.

Eukleides von Megara, der Stifter der megarischen Schule, mufs zu den ältesten Schülern des Sokrates gehört haben, wenn anders die Anekdote bei Gellius VII, 10 Glauben verdient, dafs Eukleides von seiner Gewohnheit, den Sokrates zu besuchen, auch dann nicht abgelassen, sondern fortgefahren habe, in Frauenkleidern nächtlicherweise zu ihm zu kommen, als die Athener den Megarern bei Todesstrafe verboten hatten, Athen zu betreten. Der Volksbeschlufs, welcher die Megarer von Hafen und Stadt der Athener ausschlofs (τὸ περὶ Μεγαρέων ψήφισμα, Thuk. I, 139), war einer der Anlässe zum Peloponnesischen Kriege, 432 a. C. Sonach wäre Eukleides mindestens 20—25 Jahre älter gewesen als Platon, mit dem er später in naher Freundschaft verbunden war. Für eine solche spricht zunächst die Tatsache, dafs Platon nach dem Tode des Sokrates bei Eukleides in Megara wenn nicht Zuflucht, so doch Trost suchte, und wahrscheinlich längere Zeit dort verweilte. Hier wird denn wohl auch der platonische Theaetet entstanden sein, welchen Platon durch das vorausgehende Vorgespräch zwischen Eukleides und Terpsion mit einer Art Widmung an Eukleides versah, wahrscheinlich erst hinterher, da die Zeit zwischen dem ersten Verhör des Sokrates, in welche das Gespräch mit Theaetet fällt, und dem Tode des Sokrates diesem wohl kaum Gelegenheit geboten hätte, ein so langes Gespräch dem Eukleides wiederzuerzählen und bei wiederholten Besuchen durch Nachträge zu ergänzen, wie dies in dem Vorgespräche Theaetet 142 C und 143 A angenommen wird. Jedenfalls kann in dem vor Eukleides und Terpsion vorgelesenen Buche nur der Theaetet, nicht aber der die Fortsetzung bildende Sophista und Politicus gestanden haben, da der als Abschlufs des Gespräches geplante Philosophus nie geschrieben worden ist, das Vorgespräch aber den aus dem Buche vorgelesenen Dialog als ein vollständiges, durch nachfolgende Erkundigungen noch

bereichertes Ganze behandelt. Sonach wäre von Platon zunächst der Dialog Theaetet, demnächst das Vorgespräch zu ihm, und erst später, nachdem Platon beides schon aus der Hand gegeben hatte, der Sophista und Politicus entstanden. Für den Abbruch der ganzen geplanten Tetralogie wird sich im Leben des Platon eine Veranlassung mit Wahrscheinlichkeit nachweisen lassen. Dem Charakter des Eukleides macht eine Anekdote Ehre, welche Plutarch (de cohib. ira 14, p. 462 C und de frat. am. 18,489 D) und nach ihm Stobäus (Flor. 84,15) berichtet: Als sein Bruder im Zorne zu ihm sagte: ἀπολοίμην εἰ μή σε τιμωρησαίμην, „ich will verwünscht sein, wenn ich mich nicht an dir räche", soll Eukleides erwidert haben: ἐγὼ δὲ ἀπολοίμην εἰ μή σε πείσαιμι, „und ich will verwünscht sein, wenn ich dich nicht begütige". Nach Diog. II, 108 soll Eukleides sechs Dialoge geschrieben haben, von denen nichts erhalten ist. Im übrigen wissen wir über sein Leben und seine Persönlichkeit nichts Sicheres; einige Angaben mögen auf Verwechslung beruhen, da aus dem Altertum mehrere Männer seines Namens bekannt sind, wie namentlich der mit unserm Philosophen gleichzeitige Archon Eukleides zu Athen (oben S. 174) und der berühmte, hundert Jahre später in Ägypten lebende Mathematiker Eukleides, welcher dem Könige Ptolemäus Lagi auf seine Bitte um eine kürzere Lehrmethode zur Erlangung mathematischer Kenntnisse die vielzitierte Antwort gab: μὴ εἶναι βασιλικὴν ἀτραπὸν πρὸς γεωμετρίαν, „es gebe keinen besondern Weg für die Könige".

Über die Lehrmethode unsers Eukleides berichtet Diogenes L. II, 107, dafs er bei Widerlegungen nicht die Prämissen, sondern die Konklusion des Gegners anzugreifen pflegte (ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν), und dafs er bei der Argumentation die Verwendung von Vergleichen mifsbilligt habe, weil sie bei Ähnlichkeit des Verglichenen überflüssig, bei Unähnlichkeit desselben irreführend sei (παρέλκειν).

Nach dem Peripatetiker Aristokles (bei Euseb. Praep. ev. XIV, 17,1) soll die megarische Schule in Übereinstimmung mit den Eleaten gelehrt haben: τὸ ὂν ἓν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, μηδὲ γεννᾶσθαί τι μηδὲ φθείρεσθαι μηδὲ κινεῖσθαι τὸ

παράπαν, „das Seiende sei Eines, und was von ihm verschieden sei, sei ein Nichtseiendes, auch sei es nicht möglich, dafs etwas entstehe oder vergehe oder überhaupt sich verändere". Diesem mysteriösen Seienden des Parmenides scheint Eukleides dadurch einen Inhalt gegeben zu haben, dafs er es in dem sokratischen Guten zu finden glaubte, wie denn allerdings die Tugend, wenn auch nicht im Sinne der sokratischen Glückseligkeitslehre, über die empirische Welt und ihre Ordnung hinausweist und in gewissem Sinne das allein Reale in dieser Welt des Scheins genannt werden kann. Ob freilich Eukleides den Gedanken in dieser Tiefe erfafste, oder ob es bei ihm auf eine blofse äufserliche Gleichsetzung des sokratischen ἀγαθόν mit dem eleatischen ἕν abgesehen war, mufs zweifelhaft bleiben, da das einzige, was wir darüber wissen, eine kurze Notiz bei Diog. II, 106 ist: οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον· ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεόν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ' ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκων, „er erklärte das Gute für das Eine, welches mit vielerlei Namen bezeichnet werde, sei es als Weisheit, oder als Gott oder auch als Intelligenz und anderes mehr; alles aber, was dem Guten entgegengesetzt sei, leugnete er, indem er es für nicht real erklärte". Hier fliefst der sokratische Gedanke, dafs die Tugend ein Wissen sei, zusammen mit dem parmenideischen, dafs es nur von dem ὄν ein wirkliches Wissen gebe, und dafs alles aufser diesem ἕν-ἀγαθόν, wie schon Parmenides gelehrt hatte, ein blofses ὄνομα sei, nur auf irriger menschlicher Annahme beruhe.

Hiernach ist so ziemlich das einzige, was wir von Eukleides wissen, dafs er einen strengen Monismus vertrat, und um so befremdlicher mufs es sein, dafs man ihm eine Art Ideenlehre hat zuschieben wollen, welche dann, da er bedeutend älter als Platon gewesen zu sein scheint, nicht von diesem zu ihm, sondern von Eukleides zu Platon übergegangen sein müfste, entgegen dem ausdrücklichen Zeugnis des Aristoteles, dafs Platon der erste war, welcher eine Ideenlehre aufstellte (Met. I, 6. p. 987 b 7; XIII, 4. p. 1078 b 11; Eth. N. I, 4. p. 1096 a 13). Übrigens ist die von Schleiermacher aufgestellte und von vielen Spätern gebilligte Vermutung, welche unter den in Platons

Sophista 246 B fg. erwähnten und kritisierten εἰδῶν φίλοι die Megariker verstehen möchte, eine bloſse Verlegenheitshypothese, entsprungen aus der Meinung, daſs Platon doch nicht seine eigene Lehre bekämpfen könne. Der ganzen vielventilierten Streitfrage liegt aber, wie ich schon (1869) in meiner *Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina* gezeigt habe, ein Miſsverständnis zugrunde. Platon teilt im Sophista cap. 30—35, p. 242 B bis 249 D alle Philosophen, welche überhaupt ein Prinzip der Welterklärung aufgestellt haben, in vier Klassen, sofern sie entweder mehrere ὄντα oder nur ein ὄν annehmen, und andererseits dieses eine oder vielfache Seiende entweder für materiell oder für ideell erklären, woraus sich dann vier allein mögliche Richtungen ergeben, welche nicht nur alle Philosophen der Vergangenheit, sondern auch die der Gegenwart und Zukunft befassen, sofern sie alle entweder nur ein materielles Prinzip (wie die ältern Ionier), oder mehrere materielle Prinzipien (wie Empedokles, Anaxagoras, Demokrit), oder nur ein ideelles Prinzip (wie die Eleaten), oder endlich viele ideelle Prinzipien (wie Platon selbst) aufstellen müssen. Wollte Platon in dieser generellen Übersicht alle denkbaren Richtungen kritisieren, so muſste natürlich auch seine eigene darunter befaſst werden, und er benutzt diese Gelegenheit, um einer Auffassung seiner Ideen entgegenzutreten, welche er selbst durch seine Schilderung derselben als der unwandelbaren Urbilder der Dinge, der παραδείγματα ἐν τῷ ὄντι ἑστῶτα, veranlaſst haben mag, und welcher gegenüber er denselben trotz ihrer Unwandelbarkeit p. 248 E Bewegung, Leben, Beseeltheit und Intelligenz zuschreibt. Somit ist nichts, was uns nötigte, unter den εἰδῶν φίλοι andere als die Anhänger der platonischen Ideenlehre zu verstehen und etwa an die Megariker zu denken, welche sich als Träger dieses sonst nicht unterzubringenden Dogmas dadurch empfahlen, daſs wir so wenig von ihnen wissen, nur daſs dieses wenige auf eine strenge Einheitslehre im Sinne der Eleaten hinausläuft, somit es unmöglich macht, die εἰδῶν φίλοι in ihren Reihen zu suchen.

Zur megarischen Schule, welche, statt die in der Lehre des Stifters liegenden fruchtbaren Elemente fortzubilden, ihre

Kraft in eristischen Fragen verbrauchte, gehört Eubulides von Milet, ungewifs ob ein unmittelbarer Schüler des Eukleides. Er stellte nach Diog. II, 108 vier Fangschlüsse auf, den ψευδόμενος, die Ἠλέκτρα, den φαλακρός und den κερατίνης, deren Betrachtung für die Logik nicht ohne Interesse ist.

1. ὁ ψευδόμενος, der Lügner. Wenn ich sage: Ἐγὼ ψεύδομαι, ich lüge, — lüge ich dann oder sage ich die Wahrheit? Wenn ich dabei die Wahrheit sage, so lüge ich; wenn ich aber lüge, so sage ich eben die Wahrheit. — Die Lösung liegt darin, dafs in diesem Falle die Form des Urteils, welche den Anspruch involviert, etwas als seiend, als wahr auszusagen, zufälligerweise mit dem Inhalt des Urteils in Widerspruch steht. Als Curiosum mag in Erinnerung gebracht werden, dafs es in dem angeblich von Paulus verfafsten Briefe an den Titus (I, 12) von den Kretern heifst: „Es hat einer aus ihnen gesagt, ihr eigener Prophet: Die Kreter sind immer Lügner, böse Tiere und faule Bäuche (Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργοί). Dieses Zeugnis ist wahr.“ Ist dieses Zeugnis des kretischen Propheten (gemeint ist Epimenides, 600 a. C.) wahr, dafs die Kreter immer Lügner sind, so hat er auch mit dieser Behauptung gelogen und die Kreter sind nicht immer Lügner. Dann aber ist wiederum sein Zeugnis wahr und somit lügt er selbst mit dem, was er sagt, usw.

2. Ἠλέκτρα, auch ἐγκεκαλυμμένος (der Verhüllte) oder διαλανθάνων (der Verborgene) genannt. In der Elektra des Sophokles gebraucht Orestes die List, den Hausbewohnern und so auch seiner Schwester Elektra zu berichten, dafs Orestes in der Fremde gestorben sei, worauf Elektra Vers 1126—1170 in rührende Klagen ausbricht. Kennt Elektra hierbei ihren Bruder, oder kennt sie ihn nicht? Sie kennt ihn, denn sonst könnte sie doch nicht seinen Tod beklagen, und sie kennt ihn wiederum nicht, denn sie hält ihn für tot, während er doch neben ihr steht. — Hier liegt eine Verwechslung der beiden Begriffe „kennen“ und „erkennen“ vor. Wir kennen eine Sache, wenn wir die Merkmale besitzen, die ihr Wesen konstituieren, und wir erkennen sie, wenn wir aus einzelnen, wahrgenommenen Merkmalen auf das Vorhandensein der Sache schliefsen. Dieselbe Lösung gilt im Falle des Verhüllten und des Verborgenen.

3. φαλακρός (der Kahlkopf), auch σωρείτης (der Kornhaufenschlufs) genannt. Wie viele Haare mufs man verlieren, um zum Kahlkopf zu werden? Der Verlust eines oder einiger Haare reicht dazu nicht aus, aber wo ist hier die Grenze? Entweder wird man nacheinander alle seine Haare bis zum letzten verlieren können, ohne dadurch zum Kahlkopf zu werden, oder man mufs annehmen, dafs man durch den Verlust eines einzigen weitern Haares von einem Nichtkahlkopf, der man war, zum Kahlkopf wird. Dieser Fall ist lehrreich, weil er ein für alle Wissenschaften wichtiges Moment aufdeckt, nämlich die Inkongruenz zwischen Anschauung und Begriff. Die Anschauung ist stets ein Continuum mit allmählichen, unmerklichen Übergängen, der Begriff hingegen bewegt sich in Sprüngen, und tut dadurch der Anschauung oft grausam Gewalt an; vergleiche das oben bei Sokrates über die Tyrannei der Begriffe Gesagte (S. 162). Diese Inkongruenz mahnt zur Vorsicht, ohne doch dem hohen Werte der begrifflichen Erkenntnis Abbruch zu tun; so bleiben Tag und Nacht die denkbar schärfsten Gegensätze, wenn auch niemand sich getrauen möchte, bei einbrechender Dämmerung den Moment anzugeben, wo der Tag aufhört und die Nacht beginnt. — Dasselbe besagt im vorliegenden Falle der σωρείτης (*sorites*, das Argument vom Kornhaufen), ein Wort, welches eine seltsame Geschichte durchgemacht hat. Schon der Eleat Zenon bediente sich des Beispiels von dem mit Geräusch fallenden Kornhaufen, um zu beweisen, dafs auch jedes einzelne Körnchen ein Geräusch mache, was, wie er glaubte, der Wahrnehmung widerspreche und daher das Trügerische der Sinneswahrnehmung erweise (oben S. 90). Zu einem ganz andern Zwecke, nämlich zur Aufdeckung der Inkongruenz von Begriff und Anschauung, kann das neben dem φαλακρός von Eubulides verwendete Argument vom Kornhaufen, der σωρείτης, wie er hier zuerst genannt wird, dienen, sofern, ähnlich wie beim Kahlkopf, entweder die gröfste Masse von Körnern keinen Haufen macht, oder durch Hinzufügung eines einzigen weitern Körnchens der Nichtkornhaufen zum Kornhaufen wird. — Sonderbarerweise wird nun aber das Wort σωρείτης, *sorites*, nachweisbar seit Cicero, in der neuern Logik verwendet, um

etwas ganz anderes, nämlich den Kettenschlufs zu bezeichnen, wie er durch Zusammenkettung einer Reihe von Schlüssen, unter Weglassung, sei es des Obersatzes oder des Untersatzes, entsteht (ein beliebtes Beispiel ist: *qui bene bibit, bene dormit; qui bene dormit, non peccat; qui non peccat, beatus est; ergo: qui bene bibit, beatus est*). Das Merkwürdigste aber ist, dafs Cicero das Wort *sorites* (*acervus, acervalis*, wie er es übersetzt) in beiden ganz verschiedenen Bedeutungen gebraucht, im Sinne des Eubulides Acad. II, 49 (*soritas hos vocant, quia acervum efficiunt uno addito grano*, ebenso ibid. II, 93 und de divin. II, 11) und im Sinne des logischen Kettenschlusses de fin. IV, 50 (*Jam ille sorites, quo nihil putatis esse vitiosius: quod bonum sit, id esse optabile; quod optabile, id esse expetendum; quod expetendum, id laudabile*, etc.). Aber auch den Horaz müssen wir einer Entgleisung beschuldigen, wenn er Ep. II, 1,39 fg. bei der Frage, wann einer zu den alten Dichtern gerechnet werden dürfe, von 100 Jahren auf 99, von diesen auf 98 usw. herunterhandelt und hierbei an das dem Kahlkopf entsprechende Beispiel vom Pferdeschweif erinnert:

Utor permisso caudaeque pilos ut equinae
Paulatim vello et demo unum, demo etiam unum,
Dum cadat elusus ratione ruentis acervi.

Die letzten Worte erlauben doch kaum etwas anderes, als an den fallenden Kornhaufen des Zenon zu denken, welcher hier mit dem σωρείτης des Eubulides in unklarer Weise vermengt wird.

4. κερατίνης (der Gehörnte). Er argumentiert nach Diog. VII, 187:

εἴ τι οὐκ ἀπέβαλες, τοῦτο ἔχεις
κέρατα δὲ οὐκ ἀπέβαλες
―――――――――――
κέρατα ἄρα ἔχεις.

„Was du nicht verloren hast, das hast du noch;
Hörner hast du nicht verloren;
―――――――――――
Folglich hast du Hörner.“

Auf den ersten Blick scheint diese Argumentation nur ein schlechter Witz zu sein; es könnte aber doch etwas mehr

darin liegen, sofern man darin eine Verspottung des von Aristoteles geübten syllogistischen Verfahrens sehen darf. Die Lösung liegt natürlich in der Zweideutigkeit des Medius, welcher im Obersatze „was du besitzest und nicht verloren hast", im Untersatze „was du verloren hast" bedeutet.

Nach Eubulides scheint sich die megarische Schule mehr und mehr in unfruchtbaren dialektischen Streitigkeiten verloren zu haben, welche schliefslich sogar zu einer Katastrophe führten, sofern im Jahre 307 a. C. die beiden namhaftesten Vertreter der Schule, Diodoros Kronos (vielleicht durch dieses Beiwort spottweise als „altmodisch" bezeichnet) und Stilpon von Megara, an der Tafel des Königs Ptolemäos Lagi (vermutlich nach der Eroberung Megara's durch diesen) so hart aneinandergerieten, dafs Diodoros, im Gefühle, unterlegen zu sein, von dem Trinkgelage nach Hause ging, καὶ λόγον γράψας περὶ τοῦ προβλήματος ἀθυμίᾳ τὸν βίον κατέστρεψε, „noch eine Abhandlung über die betreffende Frage schrieb und so tief niedergeschlagen war, dafs er daran starb". Mehr als die neuen Argumente gegen die Realität der Bewegung, welche dieser Diodoros denen des Eleaten Zenon zufügte, interessiert uns sein berühmter κυριεύων (sc. λόγος), „die übermächtige Lehre", nach welcher er behauptete, dafs nur das Notwendige wirklich, und nur das Wirkliche möglich sei, — eine ganz richtige Erkenntnis, da in der Natur alles durch Ursachen bedingt, somit notwendig ist, welches wir, wenn wir nur die Wirkung wahrnehmen, ohne die Ursache ins Auge zu fassen, als wirklich, und wenn wir auch diese Wirkung nicht mehr wahrnehmen und nur erkennen, dafs die Vorstellung von ihr mit der uns bekannten Weltordnung ohne Widerspruch zusammenstimmt, als möglich bezeichnen. — Weniger ergiebig an wertvollen Gedanken ist, was wir von Stilpon von Megara wissen, so sehr er auch als Lehrer und glänzender Dialektiker zu seiner Zeit gefeiert wurde. Wenn von ihm überliefert wird, dafs er die platonischen Ideen bekämpfte (ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη), so beweist dies nur, dafs er den alten, von Parmenides überkommenen Monismus der Schule dem fortgeschrittenern Standpunkte des Platon gegenüber festzuhalten suchte. Das Gefühl der Unfruchtbarkeit der in der

megarischen Schule grassierenden Eristik mag ihn veranlafst haben, Anlehnung an die kynische Schule zu suchen, aus welcher er nicht nur die monströse Behauptung des Antisthenes übernahm, dafs nur identische Urteile statthaft seien (oben S. 203), sondern auch die ethischen Grundanschauungen von der Leidenschaftslosigkeit des Weisen und der Allgenugsamkeit der Tugend zur Glückseligkeit sich zu eigen machte, und dadurch den Übergang zur Stoa, deren Begründer Zenon sein Schüler war, vorbereitete.

III. Platon.

1. Vorbemerkung.

Von den einseitigen Sokratikern wenden wir uns zu Platon, welcher der allseitige Sokratiker und mehr als das genannt werden kann, sofern er nicht nur die logischen und ethischen Gedanken des Sokrates fortbildete, sondern zugleich alle wertvollen Elemente der vorsokratischen Philosophie in seiner Lehre, wie Strahlen in einem Brennpunkte, vereinigte. Aber eine noch tiefere Einwirkung, als Heraklit, Parmenides und Sokrates sie auf ihn üben konnten, empfing Platons Genius aus dem Eindruck, den die anschauliche Welt, die um ihn und in ihm sich ausbreitende Natur der Dinge selbst auf ihn machte, und dafs wir in ihr und nicht in irgendwelchen überkommenen Lehren die tiefsten Motive der platonischen Ideenlehre zu suchen haben, dafür spricht nicht nur die selbstverständliche Voraussetzung, dafs ein Philosoph, je origineller er ist, um so mehr seine Inspirationen von der Natur selbst empfangen wird, sondern auch ein einzig in seiner Art dastehendes Selbstzeugnis des Platon (Phaedon 96 A fg.) über den Gang, den seine Entwicklung genommen hat, um ihn zur Erkenntnis der Ideen zu führen. Indem nämlich Platon den Blick auf die rastlos entstehenden und vergehenden Erscheinungen der Natur richtete, um zu erforschen, was in diesem steten Flusse des Heraklit das Seiende und Bleibende des Parmenides sei, erkannte er, dafs die Natur, trotz Vielheit und Werden, doch nicht ein stetig Wandelbares ist, dafs vielmehr in ihr bei dem

Wechsel der Erscheinungen gewisse Formen oder Typen der Dinge unwandelbar beharren, und diese waren es, welche er als seine Ideen suchte und, wenn auch nicht unbeirrt durch anderartige Einflüsse, fand. So ist, um ein bekanntes Beispiel zu wählen, das einzelne Pferd dem Flusse des Heraklit unterworfen; es entsteht und vergeht wieder, aber unentstanden und unvergänglich behauptet sich in allen Ländern und Zeiten die Pferdheit, die Idee des Pferdes, und kommt in allen Individuen dieser Species immer wieder neu zum Ausdruck, zur Erscheinung. Soweit wäre das Denken des Platon lediglich durch die Betrachtung der Natur selbst bedingt gewesen. Auf der andern Seite sah er seinen grofsen Lehrer Sokrates unablässig bemüht, zu klaren Begriffen zu gelangen, weil nur diese, wie er glaubte, ein wirkliches Wissen ermöglichen. Hierdurch beeinflufst, glaubte Platon, eine tiefe innere Verwandtschaft, ja wohl Wesensidentität zu erkennen zwischen den in der Natur verwirklichten Ideen und den entsprechenden, durch abstrahierendes Denken gewonnenen Begriffen, zwischen der Idee des Pferdes, welche das eigentliche Wesen dieser Erscheinung ausmacht, und dem Begriff des Pferdes, welcher in unserer Erkenntnis dieses selbe Wesen widerspiegelt. Erfüllt von dem Bewufstsein dieser Wesensidentität zwischen Ideen und Begriffen, welches durch die sokratische Überschätzung des begrifflichen Erkennens nur noch gesteigert wurde, glaubte Platon, ebensoviele in der objektiven Welt verwirklichte Ideen annehmen zu sollen, wie wir subjektive, das Wesentliche aus den Erscheinungen herausschälende Begriffe besitzen; er nahm daher Ideen an nicht nur für die in der Erscheinungswelt vorliegenden Species, sondern auch für die Genera der Dinge, bis hinauf zu den höchsten Abstraktionen, sowie auch für alle Qualitäten und Relationen, entsprechend den Begriffen, die wir von ihnen haben. Das Pferd ist ein Pferd, weil es teil hat an der Idee des Pferdes, es ist ein Tier, weil es teil hat an der Idee des Tieres, es ist schnell, es ist gröfser als ein anderes, weil es an der Idee der Schnelligkeit, der Gröfse teil hat, und so in allem andern. Hiermit war nicht eigentlich etwas Falsches, sondern nur etwas Überflüssiges gesetzt, da das, was durch die Annahme einer Idee

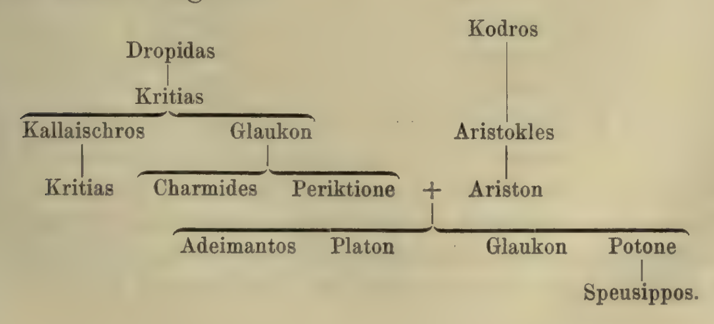
des Tieres, der Schnelligkeit, der Gröfse erklärt werden sollte, schon hinreichend durch die Annahme der Idee des Pferdes in ihrer ganzen konkreten Bestimmtheit gewährleistet wurde. Und so ist dieser Fehler, wenn man ihn so nennen will, des platonischen Systems, welcher zu endlosen Streitigkeiten in allen kommenden Jahrhunderten geführt hat, nicht so erheblich, um unsere Freude an den platonischen Ideen herabzustimmen, und das Bewufstsein, uns im tiefsten Grunde mit ihm einig zu wissen, in erheblicher Weise zu schmälern. Vielmehr können wir das Wort Voltaires: *Si dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer, mais toute la nature nous crie, qu'il existe,* dahin modifizieren: Wären die Ideen des Platon nicht schon da, so müfste man sie als ein unentbehrliches Element der Naturerklärung postulieren, aber die ganze Natur legt Zeugnis ab für ihre Realität, wenn diese auch, wie sich später zeigen wird, weder eine physische, noch eine metaphysische ist; und auch der Gedanke des Darwinismus, welcher die Formen der Natur aus der Anpassung an die äufsern Verhältnisse zu erklären sucht, findet seine notwendige Ergänzung und sein Korrektiv in der platonischen Ideenlehre (vgl. darüber Elemente der Metaphysik, § 189 Anm.).

2. Leben des Platon.

Wenn schon bei jedem Philosophen seine äufsern Lebensverhältnisse und die in ihnen zum Ausdruck kommende Individualität für die Gestaltung seiner Gedanken nicht ohne Bedeutung sind, so gilt dies in besonderm Mafse von Platon, aus dessen Werken, so selten er auch von sich redet, überall das Bild einer scharf ausgeprägten Persönlichkeit entgegentritt. Im richtigen Gefühle hiervon haben schon unmittelbare Schüler Platons, ein Speusippos, Xenokrates, Hermodoros, Philippos von Opunt, dem Leben Platons nachgeforscht, deren Aufzeichnungen jedoch bis auf spärliche Notizen und dem, was die achtzehn unter Platons Namen erhaltenen, in Wahrheit aber von Schülern oder Schülersschülern in apologetischer Tendenz verfafsten Briefe, namentlich der dritte und siebente, an historischem Material enthalten, verloren gegangen sind. Weiterhin hat sich die dichtende Sage dieses Stoffes

bemächtigt und das Leben Platons mit manchen, zum Teil sinnigen Legenden umrahmt und durchwoben, von seiner übernatürlichen Zeugung durch Apollon an, und den Bienen des Hymettos, welche Honig auf die Zunge des Kindes trugen, bis zu dem letzten Traume Platons hin, in welchem er sich als Schwan sah, der von Baum zu Baum flog und den die nachstellenden Jäger vergebens zu erhaschen versuchten. Von dieser Art sind die uns erhaltenen biographischen Notizen im dritten Buche des Diogenes Laertius, sowie ferner auch die vielfach damit, auch in den Irrtümern, übereinstimmenden Angaben des Olympiodoros (6. Jahrhundert p. C.) und der Prolegomena, welche beide offenbar auf die Geburtsgeschichte Jesu (Ev. Matth. I) Bezug nehmen und ein Gegenstück zu derselben aufzustellen versuchen. — Unter diesen Umständen ist es hier wie so oft wohl aussichtslos, den historischen Kern aus der mythischen Schale herauslösen zu wollen, und wir müssen uns begnügen, das Leben des Platon den vorliegenden Berichten nachzuerzählen und es als das was es ist, als Wahrheit und Dichtung, hinzunehmen.

Geboren wurde Platon zu Athen, nach Apollodor am 7. Thargelion (entsprechend wahrscheinlich dem 27. Mai) 427 a. C. (nach Athenaeus schon 429) in einer der vornehmsten Familien des Landes. Sein Vater Ariston soll ein Nachkomme des letzten Königs der Athener, Kodros († 1066 a. C.), gewesen sein, seine Mutter Periktione stammte von Dropidas, welcher nach Tim. 20 D dem Solon verwandt und sehr befreundet (οἰκεῖος καὶ σφόδρα φίλος) war. Nach dieser und andern, meist bei Platon selbst vorkommenden Angaben war der Stammbaum Platons folgender:



Eine zweite Ehe der Periktione mit Pyrilampes, welcher Antiphon, der Halbbruder des Platon, entstammte, wird nur durch den Dialog Parmenides bezeugt. Platon war somit ein Neffe des Charmides und Halbneffe des als einer der dreifsig oligarchischen Gewalthaber berüchtigten Kritias (oben S. 175). Er selbst hiefs ursprünglich nach seinem Grofsvater Aristokles. Den Namen Platon soll ihm sein Lehrer in der Gymnastik wegen der Breite seiner Stirn oder seiner Brust beigelegt haben. Er selbst nennt sich (Apol. 34 A, 38 B; Phaed. 59 B) immer nur Platon.

Dafs der junge Platon in den üblichen Lehrgegenständen, Grammatik, Gymnastik und Musik, die sorgfältigste Ausbildung durch berühmte Meister, Dionysios, Ariston und Drakon, erhielt, wird ausdrücklich berichtet, dafs er sich auch in der Malerei geübt, ist möglich, dafs er als Jüngling, wie erzählt wird, in der Dichtung von Dithyramben und Tragödien sich versucht habe, ist bei der überall in seinen Werken hervortretenden Begabung für poetische, namentlich dramatische Darstellung sehr glaublich. Als er den Sokrates kennen lernte, soll er diese poetischen Jugendversuche (ähnlich wie Goethe in Leipzig die seinigen) verbrannt haben, indem er dabei parodierend den Vers Ilias XVIII, 392 rezitierte:

Ἥφαιστε, πρόμολ' ὧδε· Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει.

Die schon chronologisch unmögliche Behauptung, dafs Platon an drei Schlachten, bei Tanagra (426 a. C.), Delion (424) und Korinth (394), teilgenommen habe, ist ohne Zweifel in Nachbildung der drei Feldzüge des Sokrates erfunden worden (ähnlich wie sich die Wunder des Elias bei Elisa wiederholen). Im übrigen können wir uns auch ohne bestimmtere Nachrichten die Eindrücke, unter denen die Jugendzeit des Platon verlief, sehr wohl vergegenwärtigen. Fiel sie doch zusammen mit jenem unseligen Peloponnesischen Kriege (432—404), in welchem die beiden Grofsmächte Griechenlands, Athen und Sparta, ihre Kräfte gegenseitig bis zur Erschöpfung aufrieben. Zwar von den ersten Ereignissen dieses Krieges, der Pest in Athen, den wiederholten Einfällen der Peloponnesier in Attika, konnte der Knabe keine Erinnerung haben, wohl

aber mochte er im Alter von zwölf Jahren Zeuge sein, wie die herrlichste Flotte aus dem Piräeus nach Sicilien segelte, und wie zwei Jahre darauf die furchtbare Kunde nach Athen gelangte, dafs die ganze Flotte vernichtet sei, und dafs die von ihr übrig gebliebenen Athener ihr Leben als Gefangene in den Steinbrüchen von Syrakus hinschmachteten. Die weitern Wechselfälle des Krieges, der Sturz der eben erst 411 eingeführten oligarchischen Verfassung, die zweideutige Rolle des Alkibiades, die vorübergehenden Erfolge bei Kyzikos und den Arginussen und der völlige Zusammenbruch der athenischen Macht nach der Schlacht von Aigospotamoi, das waren die politischen Eindrücke, unter denen Platon heranwuchs, und es kann wohl mit Sicherheit angenommen werden, dafs er und seine Familie die Schuld an dem Unglück des Landes der demokratischen Mifswirtschaft beimafs und aufatmete, als 404 unter spartanischer Mitwirkung das oligarchische Regiment der Dreifsig eingeführt wurde, an deren Spitze Kritias, der Halboheim des Platon, stand. Als aber diese in der kurzen Zeit ihrer Schreckensherrschaft noch schlimmere Leiden als vorher die Demokratie über die Stadt verhängten, da mochte wohl in Platons Geist jene Überzeugung sich bilden, die er seitdem festgehalten hat, dafs kein Ende des Elends in der Welt sein werde, ehe nicht die Philosophen zu Königen oder die Könige zu Philosophen würden (ἐὰν μὴ ἢ οἱ φιλόσοφοι βασιλεύσωσιν ἐν ταῖς πόλεσιν ἢ οἱ βασιλεῖς τε νῦν λεγόμενοι καὶ δυνάσται φιλοσοφήσωσι γνησίως τε καὶ ἱκανῶς, Rep. V, 473 D). Auf dieser Überzeugung beruht die nicht selten getadelte Abkehr des Platon von den politischen Händeln seiner Zeit.

Inzwischen mufs er schon vor seiner Bekanntschaft mit Sokrates (nach dem Zeugnis des Aristoteles, gegen welches die Behauptungen der Spätern nicht in Betracht kommen) durch den Herakliteer Kratylos philosophische Anregungen empfangen haben, welche um so tiefer wirkten, je früher sie an ihn herangetreten waren; Arist. Met. I, 6. p. 987 a 32: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων παὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν, „von Jugend an war er zuerst durch Kratylos mit den Lehren

des Heraklit vertraut geworden, dafs alle Sinnendinge sich im ewigen Flusse befinden und dafs von ihnen ein Wissen nicht möglich ist, und diese Überzeugung hat er auch weiterhin festgehalten“. Entweder, so mufs sich Platon schon damals gesagt haben, gibt es überhaupt kein Wissen, wie Protagoras behauptete, und diese Möglichkeit wird seinem dogmatisch gerichteten Geiste unannehmbar gewesen sein, oder es mufs trotz des ewigen Flusses der Dinge ein Beharrendes geben, von dem ein wahres Wissen möglich ist. Wir wissen nicht, wieweit er schon diesen Gedanken nachgegangen sein mag, als er im Alter von zwanzig Jahren dem Sokrates zugeführt wurde. In der Nacht vorher soll Sokrates geträumt haben, dafs ein junger Schwan in seinen Schofs geflogen sei; diesem seien alsbald die Flügel gewachsen, und er habe sich mit süfsem Gesange (ἡδὺ κλάγξαντα) in die Lüfte erhoben (Diog. L. III, 5). Diese Sage scheint aus der Erkenntnis hervorgegangen zu sein, dafs Platon, gequält von den durch Heraklits Lehre in ihm aufgeregten Zweifeln, bei Sokrates Schutz und Hilfe suchte, dann aber selbständig weit über das hinausging, was dieser ihm bieten konnte. Wie tief Sokrates als Denker wie als Charakter während der acht Jahre ihres Zusammenseins auf Platon eingewirkt hat, dafür legen fast alle Werke des Platon Zeugnis ab, in welchen Sokrates nicht nur als der Lehrer echter Weisheit, sondern zugleich als der Mann uns entgegentritt, welcher seine Grundsätze im Leben wie im Sterben betätigte. Und doch mag es fraglich erscheinen, ob Platon die in seiner philosophischen Anlage gegebenen Motive nicht reiner herausgearbeitet haben würde, wenn er weniger unter dem Einflusse des Sokrates gestanden hätte. Vielleicht ist ihm dies selbst zeitweilig zum Bewufstsein gekommen, vielleicht dürfen wir etwas von dem auf Platon selbst beziehen, was er dem Alkibiades in den Mund legt (der zu selten und vorübergehend in Athen sich aufhielt, als dafs Platon mit ihm und seiner Denkart genauer hätte vertraut sein können). Wie er von diesem erzählt, so mochte auch Platon selbst von der Disziplin des Sokrates sich abwechselnd unwiderstehlich angezogen und wiederum abgestofsen gefühlt haben; Symp. 216 C: πολλάκις μὲν ἡδέως ἂν ἴδοιμι αὐτὸν μὴ ὄντα ἐν ἀνθρώ-

ποις· εἰ δ' αὖ τοῦτο γένοιτο, εὖ οἶδα ὅτι πολὺ μεῖζον ἂν ἀχθοίμην, ὥστε οὐκ ἔχω ὅ τι χρήσομαι τούτῳ τῷ ἀνθρώπῳ, „oft möchte ich wünschen, dafs er gar nicht unter den Lebenden wäre, und doch würde ich, wenn das geschähe, es nie verschmerzen können, so dafs ich nicht weifs, wie ich mit diesem Menschen daran bin“.

Die Unzufriedenheit des Platon mit den politischen Zuständen seiner Vaterstadt mochte ihren Höhepunkt erreichen, als er sehen mufste, wie der von ihm über alles geliebte und verehrte Lehrer vor Gericht gezogen wurde. Anfangs mögen Platon und die übrigen Anhänger des Sokrates an einen ungünstigen Ausgang des Prozesses nicht geglaubt haben, wie dies aus dem Euthyphron hervorzugehen scheint, welcher wahrscheinlich vor der Verurteilung geschrieben ist, um zu zeigen, wie unklar die Begriffe der Zeit über Frömmigkeit und Gottlosigkeit waren, und wie wenig man Grund hatte, einen Sokrates der letztern zu beschuldigen. Bei der Verteidigungsrede des Sokrates war Platon zugegen (Apol. 34 A, 38 B); eine wenig glaubwürdige Anekdote bei Diog. L. II, 41 weifs zu berichten, dafs Platon in jugendlichem Eifer auf die Rednerbühne geeilt sei mit den Worten: νεώτατος ὤν, ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, τῶν ἐπὶ τὸ βῆμα ἀναβάντων, „obgleich ich der Jüngste bin, o Athener, von denen, welche zur Rednerbühne hinaufgestiegen sind“, sogleich aber durch den Zuruf καταβάντων, „herabgestiegen sind“, zum Verlassen der Rednerbühne genötigt worden sei. Der Schmerz über die Verurteilung seines Lehrers scheint die Krankheit veranlafst zu haben, die ihn verhinderte, am Sterbetage des Sokrates anwesend zu sein (Phaed. 59 B). Nach dem Tode des Sokrates begab er sich mit andern Sokratikern nach Megara zum Eukleides, wohl weniger aus Furcht für seine persönliche Sicherheit, obgleich dies Hermodor nach Diog. L. II, 106 (δείσαντας τὴν ὠμότητα τῶν τυράννων) berichtet haben soll, denn an eine Verfolgung der Anhänger, denen man mit solcher Liberalität den Zutritt zum Gefängnis des Sokrates gestattete, ist wohl nicht zu denken; vielmehr mag es das Bedürfnis gewesen sein, durch gegenseitige Aussprache Trost in ihren Schmerzen zu finden, welches die Getreuen veranlafste, sich um einen der angesehensten

und wohl auch ältesten Schüler des Sokrates zu scharen. Überhaupt war dem Platon der Aufenthalt in seiner Vaterstadt fürs erste vergällt, und so beginnt eine neue Periode seines Lebens, etwa von 399 bis 388, welche man treffend als Platons Wanderjahre bezeichnet hat. Die Reihenfolge der Orte, welche er in dieser Zeit besuchte, sowie auch, ob er zwischendurch nach Athen zurückgekehrt ist, bleibt ungewifs. Von Megara scheint er sich nach Kyrene begeben zu haben, um sich beim Mathematiker Theodoros in der Mathematik fortzubilden; auch seine Reise nach Ägypten ist bei der genauen Kenntnis, die er namentlich im Timaeus von den ägyptischen Zuständen bekundet, durchaus wahrscheinlich; hingegen kann uns die farbenreiche Schilderung des Treibens der Herakliteer in Ephesus nicht veranlassen, mit Schleiermacher an einen (durch die Tradition nicht unterstützten) Aufenthalt in Kleinasien zu denken. Weiter gelangte Platon nach Unteritalien, wo er nach Cic. de rep. I, 16 die Bekanntschaft der Pythagoreer, namentlich des Archytas und Timaeus machte. Endlich besuchte er auch Sicilien, angelockt, wie die Berichterstatter in apologetischem Eifer versichern, nicht durch das dort herrschende üppige Leben, die Σικελικαὶ τράπεζαι, sondern κατὰ θέαν τῶν κρατήρων, um das Wunderwerk des feuerspeienden Ätna kennen zu lernen. Weiter finden wir ihn in Syrakus am Hofe des ältern Dionysios, welcher es liebte, sich mit berühmten Namen der griechischen Welt zu umgeben, und so auch den Platon veranlafste oder, wie es Diog. L. III, 18 heifst, „zwang" (ἠνάγκασεν), ihn zu besuchen. Dort wufste er nicht so leicht wie Aristipp, sich den bestehenden Verhältnissen anzupassen. Zwar mit Dion, dem jungen Schwager des Dionysios, schlofs er einen Bund dauernder Freundschaft, erregte aber durch sein Moralpredigen das Mifsfallen des Tyrannen, so dafs dieser zu ihm sagte: οἱ λόγοι σου γεροντιῶσι, „deine Reden sind greisenhaft", worauf Platon erwidert haben soll: σοῦ δέ γε τυραννιῶσιν, „und deine sind tyrannenhaft". Das war mehr als Dionysios vertragen konnte, und da zur Zeit der Korinthische Krieg zwischen Athen und Sparta bestand, so übergab Dionysios, der mit Sparta Verbindungen angeknüpft hatte, dem gerade bei ihm weilenden spartanischen Gesandten

Pollis den Platon, um ihn, mit welchem Scheine des Rechts ist unbekannt, in Ägina als Kriegsgefangenen für den Preis von angeblich 30 Minen (2400 Mark) zum Verkauf auszustellen. Hier wurde er erkannt, und da die Ägineten beschlossen hatten, jeden Athener zu töten, der die Insel betrete, so wollte man ihm schon ans Leben, als einer spottweise vorschlug, ihn zu verschonen, da er ja nur ein Philosoph sei. Von einem gewissen Annikeris aus Kyrene (natürlich nicht dem oben S. 195 fg. genannten, hundert Jahre später lebenden Kyrenaiker, sondern einem ältern Träger dieses Namens) wurde er losgekauft. Inzwischen hatten auch Platons Freunde in Athen das Lösegeld zusammengebracht und wollten die Summe dem Annikeris zurückerstatten. Dieser verweigerte aber die Annahme mit den schönen Worten: οὐ μόνον ἐκείνους ἀξίους εἶναι Πλάτωνος κήδεσθαι, „sie hätten doch nicht allein das Recht, für einen Platon zu sorgen", und so wurde die Summe zum Ankauf eines Grundstückes verwendet und dieses dem Platon zur Verfügung gestellt. Es lag neben der Akademie, einem Gymnasion im Kephisostale, 20 Minuten nordwestlich von Athen, südlich vom Kolonoshügel, da wo jetzt eine Anzahl von Bauernhöfen sich ausbreitet. Hier, „in den schattigen Wandelgängen des Akademos", eröffnete Platon, 40 Jahre alt, also etwa 387 a. C., seine Lehrtätigkeit und setzte sie, von zwei Unterbrechungen abgesehen, in der Akademie, später in dem nahegelegenen Garten, der sein Eigentum war, bis zu seinem 347 erfolgten Tode fort. Unter seinen Schülern finden wir die Namen des Speusippos, Xenokrates, Aristoteles, Philippos von Opunt und Herakleides Pontikos; auch zwei Frauen, Lastheneia aus Mantinea und Axiothea aus Phlius, nahmen in Männerkleidung an seinen Belehrungen teil. — Von der Lehrweise des Platon läfst sich aus den Bedenken, die er gelegentlich über den zusammenhängenden schriftstellerischen Vortrag äufsert, sowie aus der Form seiner Schriften entnehmen, dafs sie vorwiegend eine dialogische war. In vorgerückterm Alter wird er, wie in seinen Schriften, so auch im mündlichen Verkehr, mehr und mehr die dogmatisch-belehrende Form bevorzugt haben. So berichtet Simplicius von einem zusammenhängenden Vortrage (ἀκρόασις) über das Gute,

welcher von Platon gehalten und von Speusippos, Xenokrates, Aristoteles und andern nachgeschrieben worden sei, und aus der abgeschmackten Erzählung des Favorinus (bei Diog. L. III, 37), dafs Platon einmal seinen Phaedon vorgelesen habe und die Zuhörer alle, mit Ausnahme des Aristoteles, weggeschlichen seien, läfst sich wenigstens so viel vermuten, dafs Platon gelegentlich auch seine Schriften vor einem Zuhörerkreise vorgelesen habe.

Zweimal noch, im Jahre 367 und 361, wurde die vierzigjährige Lehrtätigkeit des Platon unterbrochen durch eine zweite und dritte Reise nach Syrakus. Die Veranlassung war der Tod des ältern Dionysios, welcher, nachdem seine poetischen Erzeugnisse schon so oft von den Griechen verlacht worden waren, im Jahre 367 mit dem Stücke Λύτρα Ἕκτορος einen dramatischen Sieg in Athen errungen und diesen Erfolg durch nicht endenwollende Gelage dermafsen gefeiert hatte, dafs er darüber in ein hitziges Fieber verfallen war, welches, noch unterstützt, wie man sagte, durch ein Tränklein der Ärzte, den Tod des Tyrannen herbeigeführt hatte. Von den Kindern seiner beiden Frauen, der Doris aus dem italischen Lokroi und der Aristomache, Schwester des Dion, bestieg der Sohn der Doris, Dionysios der Jüngere, den Thron, und sein Halboheim, der damals vierzigjährige Dion, veranlafste den Platon, nach Syrakus zu kommen, um den jungen Fürsten für eine philosophische Auffassung seiner Herrscherpflichten im Sinne des Platon zu gewinnen. Eine kurze Zeit lang schienen sich diese Hoffnungen verwirklichen zu wollen. Dionysios empfing den Platon mit Begeisterung und zeigte sich für seine Belehrungen empfänglich. Das Hoflager zu Syrakus, bis dahin ein Schauplatz wüster Orgien, gewann, wie es Plutarch im Leben des Dion cap. 13 schildert, den Anstrich einer platonischen Akademie, in welcher der Herrscher sich philosophischen und mathematischen Studien hingab und die Hofschranzen notgedrungen seinem Beispiele folgten. Bald aber mochte ihnen dieses Treiben langweilig werden, und sie fanden denn auch das richtige Mittel, den leicht zu beeinflussenden Jüngling auf andere Bahnen zu leiten, indem sie ihm einflüsterten, dafs Dion den Platon nur darum berufen habe, um mit seiner Hilfe den Kindern seiner Schwester die Herrschaft über Syra-

kus zu verschaffen. Dion wurde aus Sicilien verbannt, und Platon sah sich einem Heere von Schmeichlern und Verleumdern gegenüber machtlos und kehrte unverrichteter Sache nach Athen zurück.

Indessen konnte Dionysios den Verlust eines so bedeutenden Mannes nicht verschmerzen und bemühte sich, durch Briefe und Botschaften, den Platon zur Rückkehr zu bestimmen, indem er versprach, dann auch den Dion aus der Verbannung zurückzuberufen. Noch einmal unternahm der sechsundsechzigjährige Philosoph in der Hoffnung, seine politischen Ideale verwirklicht zu sehen, die für die damalige Zeit weite und beschwerliche Seefahrt nach Syrakus, diesmal aber mit noch geringerm Erfolg. Die Hoffnung auf Zurückberufung des Dion und seine Aussöhnung mit Dionysios erwies sich als eitel, und Platon selbst geriet, umgeben von Neidern, die seinen Einfluſs auf den Fürsten zu paralysieren suchten, mehr und mehr in eine miſsliche Lage, die er teilweise wohl auch selbst dadurch verschuldet haben mag, daſs er seinen Einfluſs beim Dionysios dazu benutzte, sich für Leute zweifelhaften Charakters zum Fürsprecher zu machen. Hatte er bisher in den Gärten des Königs gewohnt, so wurde ihm jetzt eine Wohnung in der Stadt angewiesen unter den Söldnern, die ihm übel wollten und, wie Plutarch berichtet, ihm nach dem Leben trachteten, und doch konnte er nicht entfliehen, weil der Tyrann, um ihn festzuhalten, die Ausgänge der Häfen überwachen lieſs. In dieser Not verwendete sich der Pythagoreer Archytas, welcher damals an der Spitze des tarentinischen Staatswesens stand, brieflich (der vorhandene Brief ist allerdings unecht) für Platon, und seinem Einflusse gelang es, die sichere Heimkehr des Philosophen zu erwirken. Von da an beschränkte sich Platon darauf, in Athen seiner Tätigkeit als Lehrer und Schriftsteller zu leben, bis er im Alter von 80 Jahren, nach einigen schreibend, nach andern bei einem Hochzeitsmahle, sein an innern und äuſsern Erlebnissen so reiches Dasein beschloſs. Verheiratet ist er nie gewesen; die Erbschaft des Gartens bei der Akademie ging auf Speusippos, den Sohn seiner Schwester, über.

3. Platons Schriften.

Während aus der philosophischen Literatur der Griechen vor Platon kein vollständiges Werk auf uns gekommen ist, hat über Platons Schriften ein so günstiges Geschick gewaltet, dafs kein einziges der von ihm für die Öffentlichkeit bestimmten Werke verloren gegangen ist. Vielmehr befinden wir uns hier in einer Art *embarras de richesse*, sofern heute wohl kaum noch jemand bezweifelt, dafs in dem Corpus platonischer Schriften eine mehr oder weniger grofse Zahl unechter Produkte aufgenommen worden ist. Nach Ausscheidung der schon vom Altertum für unecht erklärten Werke bleiben uns als von den Alten für echt gehalten 36 Schriften übrig, in 56 Büchern (da die Republik aus 10, die Gesetze aus 12 Büchern bestehen), sämtlich in dramatischer Form, von der auch die Apologie keine Ausnahme macht. Wieviele von diesen Werken für echt gelten können, darüber gehen heute die Meinungen noch weit auseinander, von solchen an, welche wie Grote der Tradition der alexandrinischen Grammatiker volles Vertrauen schenken und alle 36 Schriften kurzweg für authentisch erklären, bis zu denen hin, welche einen so hohen künstlerischen und philosophischen Mafsstab anlegen, dafs sie mit Schaarschmidt nur neun Dialoge, Protagoras, Gorgias, Theaetet, Phaedrus, Symposion, Phaedon, Republik, Timaeus und Leges, für unzweifelhaft echt gelten lassen wollen, welche neun freilich nicht nur das Wertvollste und Schönste, sondern auch quantitativ wohl gegen zwei Drittel der überlieferten Schriften befassen. Eine zweite, nicht weniger umstrittene Frage ist die nach der Reihenfolge, in welcher Platon seine Werke verfafst hat, und von der es abhängt, welche Vorstellung wir uns von dem Entwicklungsgange dieses Philosophen zu bilden haben. Schon Aristophanes von Byzanz (geboren 260 a. C.), der Vorsteher der alexandrinischen Bibliothek, versuchte eine Anordnung, indem er, geleitet teils durch die in den Dialogen selbst gemachten Angaben, teils durch die vom Theaetet bis zum Phaedon vorliegende Bezugnahme auf die letzten Lebenstage des Sokrates, 15 Werke, unter ihnen seltsamerweise sogar die Briefe, zu folgenden Trilogien verband: 1. Republik,

Timaeus, Kritias; 2. Sophista, Politicus, Kratylos; 3. Leges, Minos, Epinomis; 4. Theaetet, Euthyphron, Apologie; 5. Kriton, Phaedon, Epistolae, welchen er τὰ δ' ἄλλα καθ' ἓν καὶ ἀτάκτως, „die übrigen einzeln und ungeordnet", folgen liefs (Diog. L. III, 61 fg.). — Eine Anordnung sämtlicher 36 Dialoge in neun Tetralogien versuchte der Grammatiker Thrasyllos, der aus Tacitus bekannte Zeitgenosse des Tiberius, indem er, mit den auf das Lebensende des Sokrates bezüglichen Schriften beginnend, zunächst die vorwiegend dialektischen und sodann die vorwiegend ethischen Schriften an sie schlofs, worauf als einzige naturphilosophische Schrift der Timaeus sowie die aus Platons letzter Lebensperiode stammenden Gesetze und seine angeblichen Briefe folgten. Diese neun Tetralogien, nach welchen, da sie auf historische Anordnung keinen Anspruch erheben und das Urteil über diese in keiner Weise vorweg beeinflussen, ganz zweckmäfsig in der gangbarsten Ausgabe von C. F. Hermann die Dialoge geordnet werden, sind die folgenden:

1. Euthyphron, Apologia, Kriton, Phaidon;
2. Kratylos, Theaitetos, Sophistes, Politikos;
3. Parmenides, Philebos, Symposion, Phaidros;
4. *Alkibiades I, *Alkibiades II, *Hipparchos, *Anterastai;
5. *Theages, Charmides, Laches, Lysis;
6. Euthydemos, Protagoras, Gorgias, Menon;
7. *Hippias major, Hippias minor, *Ion, *Menexenos;
8. Kleitophon, Politeia, Timaios, Kritias;
9. *Minos, Nomoi, *Epinomis, *Epistolai.

Die von uns mit einem Stern bezeichneten werden heutzutage ziemlich allgemein dem Platon abgesprochen.

Was nun zunächst die Echtheitsfrage betrifft, so hängt die Entscheidung allzusehr von der subjektiven Erwägung ab, ob und inwieweit bei Platon, ähnlich wie bei Goethe, neben den höchsten Meisterwerken auch minderwertige Produkte seiner Feder entflossen sein können, als dafs man hoffen dürfte, jemals zu einer einstimmigen Auffassung zu gelangen, und wollte man nach der äufsern Bezeugung durch Aristoteles und den innern Kriterien des Wertes eine Rangordnung aufstellen von dem unzweifelhaft Echten, wie Republik, Timaeus

und Phaedon, an bis herab zu den unbedeutendsten und am wenigsten bezeugten Stücken der Sammlung, so wird dieser Reihenfolge gegenüber wohl für alle Zukunft das Urteil darüber ein schwankendes bleiben, wo der Einschnitt zu machen ist, bis zu welchem Dialoge man die Hand des Platon, und von welchem an man die eines mehr oder weniger glücklichen Nachbildners der platonischen Art und Kunst zu erkennen vermeint. Ob man übrigens einen Hippias minor, Ion und Menexenos, ja wohl auch, ob man so ansprechende Schriftchen wie den Charmides, Laches und Lysis für Werke des Platon oder eines Platonikers hält, darauf kommt für die Beurteilung im grofsen und ganzen nicht allzuviel an; anders verhält es sich mit der Frage, ob wir eine so bedeutsame Fortbildung und Zuspitzung der Ideenlehre, wie wir sie im Sophista, Parmenides und Philebus antreffen, dem Platon selbst oder, wie manche glauben, einem Denker aus seiner Schule zutrauen mögen, und hier wird wohl eine genaue Abwägung aller in Betracht kommenden Momente zu dem Resultate führen, dafs nicht nur der Sophista, sondern auch, mit einer gewissen Reserve, von der noch zu reden sein wird, der Parmenides und Philebus als echte platonische Werke gelten müssen.

Wichtiger noch, weil für den Bildungsgang des Platon von entscheidender Bedeutung, ist die Frage nach der Reihenfolge, in welcher Platons Schriften von ihm verfafst worden sind, und hier stehen sich zwei prinzipiell verschiedene Auffassungen gegenüber, die methodische und die genetische, vertreten in ihren Extremen durch Schleiermacher (in den Einleitungen zu seiner Übersetzung, 1804—1810 und 1828) und Carl Friedrich Hermann (Geschichte und System der platonischen Philosophie, 1839). Alle folgenden konnten nicht umhin, sich vermittelnd der einen oder andern Auffassung zuzuneigen.

Schleiermacher, gestützt auf gewisse sehr bedeutsame Äufserungen des Platon über die Gefahren einer Belehrung durch die Schrift (welche οὐκ ἐπίσταται λέγειν οἷς δεῖ γε καὶ μή, Phaedr. 275 E), sowie auf die unleugbare Tatsache, dafs Platon oft eine Lehre seinen Lesern vorenthält, welche er schon besitzt (wie z. B. die Ideenlehre im Theaetet), hat die

Hypothese aufgestellt, dafs der ganzen Schriftstellerei des Platon, abgesehen von Nebenwerken und Gelegenheitsschriften, ein methodischer Plan zugrunde liegt, nach welchem er den Leser zunächst elementar vorbereiten, sodann auf indirekt dialektischem Wege weiter fortbilden will, bis er ihn endlich für reif hält, in den grofsen konstruktiven Dialogen, Republik und Timaeus, die volle Belehrung über die letzten Fragen mit Verständnis zu empfangen.

Viel einleuchtender auf den ersten Blick scheint die von C. F. Hermann aufgestellte Hypothese zu sein, dafs wir in den Schriften des Platon die Zeugnisse seiner eigenen Entwicklung vor uns haben, welche, von Kleinem anfangend, bis zu dem Gröfsten fortschreitet. Auch er unterscheidet, in engerm Anschlusse an die Lebensverhältnisse des Platon, drei Perioden, die der Jugendschriften, welche es C. F. Hermann, da er den Phaedrus nicht darunter rechnet, möglich macht, viele kleine, von Schleiermacher für unecht angesehene Schriften unterzubringen, sodann die megarische Periode, welcher die dialektischen, und endlich die Periode der Reife, welcher die grofsen konstruktiven Werke angehören.

Folgende Übersicht, bei der wir im Interesse der Klarheit nur die wichtigsten Schriften namhaft machen wollen, mag den Gegensatz beider Hypothesen zur Anschauung bringen:

Methodische Hypothese (Schleiermacher).	**Genetische Hypothese** (C. F. Hermann).
1. Elementarische Schriften: Phaedrus, Protagoras, Parmenides.	1. Jugendschriften: Lysis usw., Protagoras.
2. Indirekt-dialektische Schriften: Theaetet, Sophista, Politicus, Phaedon, Philebus.	2. Megarische Periode: Kratylos, Theaetet, Sophista, Politicus, Parmenides.
3. Konstruktive Schriften: Politeia, Timaeus, Kritias, Leges.	3. Periode der Reife: Phaedrus, Symposion, Phaedon, Philebus, Politeia, Timaeus, Kritias, Leges.

Hundert Jahre sind verflossen, seit Schleiermacher seine eindringenden Gedanken über den in Platons Schriften ausgeführten Lehrplan aussprach, siebzig Jahre, seit C. F. Hermann

den nicht weniger berechtigten Gesichtspunkt der genetischen Entwicklung geltend machte, eine ganze Literatur ist über die platonische Frage erwachsen, aber eine Einigung bis jetzt nicht erzielt worden, vielmehr scheinen die Meinungen je länger je mehr auseinanderzugehen; und doch ist an der Lösung des Problems nicht zu verzweifeln, da hier nicht, wie bei der Evangelienfrage oder homerischen Frage, zu viele Mittelglieder fehlen, um über blofse Hypothesen hinausgelangen zu können, vielmehr in Platons Schriften eine solche Fülle gedanklicher, künstlerischer und wohl auch sprachlicher Kriterien vorliegt, dafs eine Einstimmigkeit wenigstens in der Hauptsache zu erhoffen ist, wenn man erst aufhört, einseitig einen bestimmten Gesichtspunkt zu verfolgen und darüber zehn andere, nicht weniger berechtigte aufser Augen zu lassen.

Schleiermacher und Hermann, so weit sie auch im Prinzip auseinandergehen, stimmen doch darin überein, dafs sie die dialektischen Dialoge der mittlern, die konstruktiven der spätern Periode zuweisen, und hieran wird gegenüber den ganz entgegengesetzten und unannehmbaren Vorschlägen späterer Forscher festzuhalten sein, wie denn auch Zeller in sorgfältiger und mafsvoller Abwägung aller in Betracht kommenden Momente diesen Standpunkt vertritt. Unsere Abweichungen von ihm werden sich aus der folgenden, nur die Hauptpunkte in Betracht ziehenden Darstellung ergeben.

Zunächst ist es ein häufig gehörtes Vorurteil, dafs Platon vor dem Tode des Sokrates nichts oder doch nichts von Bedeutung habe schreiben können. Dem steht schon die Tradition entgegen, dafs sein erstes Werk der Phaedrus gewesen sei (Diog. L. III, 38), wie auch die Anekdote, dafs Sokrates bei Vorlesung des platonischen Lysis ausgerufen habe: Ἡράκλεις, ὡς πολλά μου κατεψεύδεθ' ὁ νεανίσκος, „beim Herakles, wie vieles hat mir der junge Mensch angelogen". Mit der materialen Wahrheit nimmt es ja Platon nirgendwo sehr genau; er läfst den Sokrates mit Parmenides und Zenon zusammentreffen, er erfindet in glücklichster Nachbildung eine Rede des Lysias, um sie nachher zu kritisieren, und er schildert das Treiben der Herakliteer in Ephesus so anschaulich, dafs man gemeint hat, er müsse selbst dort gewesen sein. Platon war eben

nicht nur Philosoph, sondern auch Dichter, und wie Goethe den Beaumarchais, so konnte auch Platon den Sokrates sehr wohl noch bei Lebzeiten zum Gegenstand einer freien dramatischen Darstellung wählen. Auch ist es sehr unwahrscheinlich, dafs ein Mann, welcher vor seinem zwanzigsten Jahre schon Tragödien und Dithyramben gedichtet hatte, sich demnächst acht Jahre hindurch jeder schriftstellerischen Tätigkeit enthalten habe. Zu einer solchen und speziell zur Einführung einer ganz neuen Kunstgattung, des philosophischen Dramas, mochte aber für Platon noch ein besonderer Anlafs darin liegen, dafs es bereits ein philosophisches Drama gab, nämlich die Wolken des Aristophanes; dem in ihnen vorliegenden dramatischen Zerrbilde des Sokrates, welches ihn mit den Sophisten identifiziert hatte, stellte Platon ein anderes Drama entgegen, mit welchem er sagen wollte: „so sind die Sophisten und so ist Sokrates“, und dieses Drama ist der Protagoras, welcher in seinen vier Teilen die Lehrmethode des Protagoras der des Sokrates und weiter den Lehrinhalt des einen und des andern in scharfer Beleuchtung gegenüberstellt. Die Glimpflichkeit, mit der hier, im Vergleich zum spätern Gorgias, die Sophistik behandelt wird, und der Umstand, dafs sich noch keine Spur einer Andeutung auf den Tod des Sokrates findet, welcher wie ein dunkler, nie ganz verschwindender Schatten in alle spätern Werke des Platon hineinfällt, sprechen dafür, die Abfassung des Protagoras vor den Tod des Sokrates zu verlegen.

Dasselbe gilt vom Phaedrus; hier ist noch lauter Sonnenschein; die Rhetorik wird wohlwollend behandelt und nur eine philosophische Grundlage für dieselbe gefordert, während der Gorgias über ihr als einer Schmeichelkunst, die er mit der Kochkunst auf eine Linie stellt, das bitterste Verwerfungsurteil fällt. Ein solcher Umschwung in Platons Beurteilung der Rhetorik ist kaum anders als durch die inzwischen eingetretene Hinrichtung des Sokrates zu begreifen. Durchschlagend aber ist und bleibt für die Abfassung des Phaedrus vor dem Tode des Sokrates das Urteil, welches hier Sokrates über den Isokrates (279 A) als einen auch in der Philosophie zu den besten Hoffnungen berechtigenden Jüngling ausspricht.

Isokrates, geboren 437, war beim Tode des Sokrates 37 Jahre alt und hat weiterhin eine so unfreundliche Stellung den Sokratikern und ihrer Philosophie gegenüber eingenommen, dafs es ganz unmöglich ist, die Abfassung oder auch nur die Veröffentlichung des Phaedrus in spätere Zeit zu verlegen, nicht zu reden von den vielen Zügen jugendlichen Übermutes, welche im Phaedrus vorliegen, wenn er eine Rede des Lysias über ein höchst verfängliches Thema fingiert, dieser dann eine in der Form bessere gegenüberstellt und endlich, sich selbst überbietend, dem Sokrates eine dritte Rede in den Mund legt, welche im mythischen Spiegel schon die ganze Ideenlehre zeigt und, falls unsere Ansetzung des Phaedrus berechtigt ist, den Beweis erbringt, dafs Platon schon frühzeitig, schon zu Lebzeiten des Sokrates, zu seinen eigenen Grundanschauungen gelangt sein mufs. Diese brauchten ihn als objektiv schaffenden Künstler nicht abzuhalten, in andern Werken dieser Zeit, wie namentlich im Protagoras, eine reine Sokratik zur Darstellung zu bringen.

Ein ganz anderes Bild, als aus diesem und ähnlichen Jugendwerken, tritt uns aus dem Gorgias entgegen, welcher bald nach dem Tode des Sokrates verfafst sein mufs und den ersten, leidenschaftlichen Ausbruch des Unmutes über die bestehenden Zustände und die Verzweiflung an einer Wendung zum Bessern enthält; δεινὸς ὁ βίος, „das Leben ist fürchterlich“, sagt hier Sokrates p. 492 E, und erinnert sogleich darauf an den Vers des Euripides, dafs das Leben vielleicht richtiger als der Tod bezeichnet werde, und der Tod als der Übergang zum wahren Leben. Mit unerbittlicher Logik treibt Sokrates in den drei Teilen des Gespräches den Gorgias, seinen Schüler Polos und, als diese zurückweichen, den jungen und vornehmen, keine Konsequenzen scheuenden Kallikles zum Geständnis, dafs die Rhetorik, weil ihr Ziel nicht das ἀγαθόν, sondern das ἡδύ ist, eine verderbliche Wirkung ausübt; und während Kallikles offen eingesteht, dafs die Gesetze nur listige Erfindungen der Schwachen sind, um die Starken zu zügeln, sucht Sokrates den Beweis zu erbringen, dafs es besser ist, ἀδικεῖσθαι als ἀδικεῖν, Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun.

Das nächste unter den grofsen Hauptwerken des Platon, denn auf diese müssen wir uns hier beschränken, ist der Theaetet, welcher wegen der vorausgesetzten Schlacht bei Korinth (wenn man nicht bis zu dem aus vielen Gründen unmöglichen Datum 368 a. C. herabgehen will) bald nach 394 verfafst sein mufs. Hier ist die dem Gorgias zugrunde liegende Entrüstung über die bestehenden Zustände einer mildern, wehmütigen und weltflüchtigen Stimmung gewichen; Theaet. 176 A: Ἀλλ' οὔτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε, ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη, οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρύσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης· διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα· φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν, ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, „es ist nicht möglich, o Theodoros, dafs das Böse zunichte werde, denn ein Gegensatz gegen das Gute mufs immer sein, noch auch, dafs es seinen Sitz habe bei den Göttern, sondern in der sterblichen Natur, und um die Stätte hienieden treibt es sich um mit Notwendigkeit; und darum soll man bestrebt sein, von hier dorthin zu fliehen so schnell wie möglich; das aber ist die Flucht, dafs man Gott ähnlich werde so sehr man es vermag, die Gottähnlichkeit aber besteht darin, dafs man gerecht und heilig und weise werde". Unter diesen und andern herrlichen Abschweifungen behandelt der Theaetet das Thema: τί ἐστιν ἐπιστήμη, was ist Wissen? Die erste Definition, das Wissen bestehe in der αἴσθησις (Sinneswahrnehmung), wird geprüft und ungenügend befunden; ebenso die zweite, es sei ἀληθὴς δόξα (wahre Meinung), und auch gegen die dritte und letzte Erklärung des Wissens als einer δόξα ἀληθὴς μετὰ λόγου (wahren Meinung mit Begründung) werden Bedenken erhoben, mit welchen der Dialog scheinbar resultatlos schliefst. Ein wirkliches Wissen, das will Platon damit sagen, gibt es nur von dem Unwandelbaren, Ewigen, d. h. von den Ideen, mit denen der Theaetet noch zurückhält. Hierdurch, wie auch durch die Schlufsbemerkung, weist der Dialog auf eine zu erwartende Fortsetzung hin. Diese Fortsetzung wurde von Platon, wenn auch erst nach Veröffentlichung des Theaetet und seines Vorgespräches (oben S. 208 fg.), möglicherweise

erheblich später geliefert im Sophista und Politikos, an welche sich der geplante, aber nicht ausgeführte Philosophos schliefsen sollte.

Im Sophistes führt uns Platon in das tiefste Geheimnis seiner Ideenlehre ein, und hatte ohne Zweifel die Absicht, im Philosophos diese Lehre noch genauer zu entwickeln. Es ist charakteristisch und für die Abfassungszeit von Bedeutung, dafs er, abgesehen von der mythischen Darstellung im Phaedrus, dem Sokrates im Protagoras, Gorgias, Theaetet nur vorbereitende Erörterungen in den Mund legt und noch im Sophista einen andern Träger des Gespräches wählt, während er in seinen spätern Werken, Symposion, Phaedon und Politeia, die ganze Ideenlehre ungescheut von Sokrates vortragen läfst. Im Sophista rechnet Platon ab mit der eleatischen Philosophie und zeigt, wie die parmenideische Lehre von dem einen Seienden sich notwendig zur platonischen Ideenlehre als ihrer Konsequenz fortentwickeln mufs. Den Beweis führt er aber nicht in scholastisch trockner Weise, sondern dramatisch dadurch, dafs er einen ξένος Ἐλεατικός, einen Gast aus Elea einführt, welcher über der einfachen Aufgabe, eine Definition des Sophisten zu geben, sich nach mancherlei scherzhaften Versuchen in Schwierigkeiten verwickelt, welche ihn nötigen, über den starren Eleatismus hinauszugehen, derart, dafs er sich vor unsern Augen aus einem Anhänger des Parmenides zu einem Platoniker fortentwickelt.

Noch war Platon zu sehr von der im Theaetet proklamierten Flucht zu den Ideen als einziger Rettung vor den Übeln des Lebens durchdrungen, als dafs er in dem an Theaetet und Sophista sich schliefsenden Politikos eine Verwirklichung der Ideen als Aufgabe des Staates aufstellen konnte, wie er dies später in der Politeia unternimmt. Der Politikos, beherrscht von dem Gedanken, dafs alle Gesetze der Wirklichkeit und ihren Verhältnissen Gewalt antun, erklärt für den wahren Staatsmann den, welcher ἄνευ νόμων (ohne Gesetze) regiert. Ein solcher ist in der gegenwärtigen Weltordnung, welche eine verkehrte ist (dies ist der Sinn des wunderlichen Mythus cap. 12—16), nicht möglich, und man mufs sich als zweitbeste Fahrt (δεύτερος πλοῦς) mit dem dienenden Staats-

mann begnügen, welcher κατὰ νόμους („nach den Gesetzen“, sei es in der Form der βασιλεία, ἀριστοκρατία oder gesetzmäfsigen δημοκρατία) herrscht, und nur den falschen Staatsmann vermeiden, welcher παρὰ νόμους („gegen die Gesetze“, sei es in der τυραννίς, ὀλιγαρχία oder gesetzlosen δημοκρατία) regiert. Wie der gute Weber Kette und Einschlag, so soll der gute Staatsmann die heterogenen Elemente der Bevölkerung verweben, in denen die entgegengesetzten Tugenden, ἀνδρεία und σωφροσύνη, vertreten sind und durch den Staatsmann zusammengewoben werden, ähnlich wie später in der Politeia die Stände der φύλακες und der δημιουργοί durch die allen gemeinsame Tugend der δικαιοσύνη zusammengehalten werden.

An Sophista und Politikos sollte sich nach einem vorher entworfenen Plane (Sophist. 217 A) noch ein dritter Dialog, der Philosophos, schliefsen, in welchem Platon höchstwahrscheinlich die tiefern Aufschlüsse über seine Ideenlehre, soweit sie nicht schon im Sophista (vielleicht entgegen der ursprünglichen Absicht) vorweggenommen waren, zu geben beabsichtigte. Dafs dieser Dialog ungeschrieben blieb, und dafs Platon später keine Neigung mehr spürte, den begonnenen Faden weiter und bis zu Ende zu spinnen, deutet auf eine Unterbrechung seiner schriftstellerischen Arbeit durch äufsere Ereignisse hin, und es ist eine naheliegende, wenn auch nicht streng erweisliche Annahme, dafs die Erlebnisse in Syrakus um 389 a. C. und was auf sie folgte, den Platon für längere Zeit von der Arbeit an den schwierigsten dialektischen Problemen abhielt. Es folgte die Gründung der Akademie und die Aufnahme einer geregelten Lehrtätigkeit in Athen, und mit dieser Zeit scheint Platon sich zu neuer Lebensfreude und neuen Hoffnungen für sein Vaterland erhoben zu haben. Aus den nun folgenden zwanzig Jahren ungestörter Mufse (in denen Platon keine Zeit hatte, an den Dionysios auch nur zu denken, Diog. L. III, 21) stammen als reifste und herrlichste Erzeugnisse des platonischen Geistes das Symposion, der Phaedon und die Politeia. Jetzt ist der Schmerz über das Schicksal des Sokrates in einen Kultus der Erinnerung übergegangen, und das μεμνῆσθαι Σωκράτους ist für ihn das

Süfseste des Lebens geworden (Phaed. 58 D), jetzt auch scheut er sich nicht mehr, seine ganze Ideenlehre nicht im mythischen Spiegel, wie im Phaedrus, sondern in unverhüllter Darstellung dem Sokrates in den Mund zu legen.

Das Symposion, dessen Abfassungszeit wegen der Anspielung auf den Μαντινέων διοικισμός (p. 193 A) nicht lange nach 385 a. C. angesetzt werden mufs, schildert ein Festgelage im Hause des Agathon, bei welchem sechs Teilnehmer der Reihe nach eine Lobrede auf den Eros halten. Phaedros lobt ihn mit den üblichen mythologischen Floskeln, Pausanias erörtert seine verschiedene Bedeutung im Kulturleben der griechischen und barbarischen Stämme, Eryximachos, der Arzt, bespricht das Thema in medizinischem Sinne, Aristophanes erzählt den tiefsinnigen Mythus von der ursprünglichen Einheit von Mann und Weib, welche, von Zeus in zwei Hälften gespalten, die Liebe als das Suchen nach der verlorenen andern Hälfte veranlafst, Agathon, der Dichter und Gastgeber, hält eine poetische, von den Hörern sehr bewunderte Rede, deren geringer Inhalt die dann folgende Rede des Sokrates um so bedeutsamer hervortreten läfst. Dem Sokrates ist der Eros ein Kind des Πόρος und der Πενία, wie diese bedürftig zu nehmen und wie jener reich im Geben, ein Verlangen, welches stufenweise von den καλὰ σώματα zu den καλαὶ ψυχαί, von diesen zu den καλὰ ἐπιτηδεύματα und endlich zum Schönen an sich, αὐτὸ τὸ καλόν sich erhebt, welches dem Platon nicht wie uns als Konformität des Individuums mit der Idee, sondern als eine eigene Idee vorschwebt. Der philosophische Eros ist das Verlangen, in der schönen und darum geliebten Seele als Kind die Weisheit zu zeugen, wie Sokrates, hier über sich selbst hinausgehend, ausführt, nachdem er im Theaetet seine Tätigkeit nur als eine geistige Geburtshilfe charakterisiert hatte. Die folgende Rede des trunken hereinschwankenden Alkibiades, aus der wir schon oben (S. 166 fg.) wesentliche Stücke mitteilten, feiert den Sokrates als den Mann, welcher seine philosophischen Grundsätze auch durchaus im Leben verwirklicht.

Das Verhalten des Weisen im Leben schildert das Symposion, das Verhalten des Weisen im Sterben ist dem äufsern Rahmen nach der Gegenstand des Phaedon, welcher durch

Hervorhebung der übrigens sicher historischen Abwesenheit des Platon am Sterbetage des Sokrates genugsam den idealisierenden Charakter des ganzen Dialogs andeutet. Als würdigsten Gegenstand der Besprechung an diesem letzten Tage läfst Platon seine eigenen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele durch den Sokrates vortragen, wobei die innersten Motive der platonischen Ideenlehre vielleicht deutlicher als irgendwo sonst ans Licht gestellt werden.

Schon früh mag Platon angefangen haben, an einem Dialoge über den Begriff der Gerechtigkeit zu arbeiten, welcher dann im Laufe der Jahre zu jenem wunderbaren Idealbilde des platonischen Staates erweitert wurde, wie es uns in den zehn Büchern der Republik (Πολιτεία) entgegentritt. Der Staat ist im Sinne des Platon eine Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit im grofsen, deren Wesen bestimmt wird als die οἰκειοπραγία (p. 434 C) und darin besteht, dafs alle drei Stände im Staate und, ihnen entsprechend, alle drei Teile der Seele bestrebt sind, τὸ οἰκεῖον πράττειν, die ihnen zukommende und keine andere Aufgabe zu erfüllen. Schon hieraus ist ersichtlich, dafs Platon denjenigen Staat für den vollkommensten hält, welcher am meisten die organische, im menschlichen Organismus verwirklichte Einheit aller Glieder und ihr Zusammenwirken für die Zwecke des Ganzen nachbildet, und wenn der moderne Staatsbegriff ein anderer geworden ist, nicht mehr auf Unterdrückung der Individualität, sondern auf freie Entfaltung der Individualitäten, soweit sie mit dem Interesse der Gesamtheit vereinbar ist, abzielt, so wird uns dies nicht hindern, die Argumente zu würdigen, durch welche Platon bei jeder einzelnen Bestimmung nachzuweisen sucht, dafs sie erstens möglich, und zweitens unter dem Möglichen das Beste ist.

Die Szenerie der Republik besteht darin, dafs Sokrates ein am gestrigen Tage im Piräeus mit Glaukon, Adeimantos und andern gehaltenes Gespräch vor einer Anzahl von Zuhörern wiedererzählt. Wer diese Zuhörer sind, wird in der Republik nicht gesagt, und erst aus den Eingangsworten des als Fortsetzung des Gespräches am folgenden Tage gedachten Timaios erfahren wir, dafs ihrer vier, nämlich Timaios aus

Locri, Kritias, der Halboheim des Platon, Hermokrates, der syrakusanische Feldherr, und ein Ungenannter, gewesen sind. Der letzte ist nicht wieder erschienen, die drei ersten verteilen die Rollen so, dafs Timaeus von der Schöpfung der Welt an bis zur Entstehung des Menschen handeln soll, Kritias den von Sokrates geschilderten Idealstaat in seiner praktischen Betätigung darstellen soll, und Hermokrates sich über ein mit keinem Worte angedeutetes Thema auslassen wird. Sonach sind der vollendet vorliegende Timaeus, der nach wenigen Kapiteln mitten im Satze abbrechende Kritias und der geplante, aber nie ausgeführte Hermokrates als die Fortsetzung des Gespräches der Republik gedacht. Aber die ganze Republik von Anfang bis zu Ende macht nicht den Eindruck, dafs bei ihrer Abfassung eine derartige Fortsetzung von Platon beabsichtigt wurde, zumal die Darlegungen des Sokrates ihre richtige Stellung nicht vor dem Timaeus, sondern zwischen ihm und dem Kritias gehabt haben würden. Aber auch der sehr veränderte Ton in Stil und Darstellungsweise des Timaeus weist darauf hin, dafs Platon erst geraume Zeit und bei eintretendem und wohl merklichem höhern Alter den Entschlufs fafste, die Republik durch drei weitere Gespräche zu ergänzen. Ob der Timaeus und das Kritiasfragment noch vor oder nach der zweiten Reise nach Syrakus (367 a. C.) geschrieben sind, mufs zweifelhaft bleiben, aber sehr nahe liegt es, den Abbruch des Kritias mitten im Satze mit der syrakusischen Reise, und dann doch wohl der dritten im Jahre 361, in Zusammenhang zu bringen. Die Erfahrungen auf dieser zweiten oder dritten Reise werden dann den Platon veranlafst haben, in den „Gesetzen“ ein wesentlich abgeschwächtes Staatsideal vorzutragen.

Der Inhalt des Timaeus wird einen wesentlichen Teil unserer systematischen Ausführung bilden, daher hier nur über die Gliederung des Ganzen einige orientierende Bemerkungen Platz finden mögen. Nachdem die Einleitung des Timaeus (cap. 1—5) vorgreifend den Sieg des vorhistorischen Athens über die Bewohner der imaginären Insel Atlantis geschildert hat, ergreift der Pythagoreer Timaeus aus Locri das Wort, um im ganzen Verlaufe des Dialoges das Weltganze zu schildern

als zusammengewoben aus Vernunft und Notwendigkeit, νοῦς und ἀνάγκη, d. h. aus den Ideen und der Materie. Hierbei werden im allgemeinen cap. 6—16 die Werke der Vernunft, und cap. 17—30 die der Notwendigkeit im Weltall erörtert, wiewohl infolge häufiger Vorblicke und Rückblicke eine strenge Sonderung beider nicht durchgeführt ist. Ein dritter Teil (cap. 31—44) handelt vom Zusammenwirken der Vernunft und Notwendigkeit beim Aufbau des menschlichen Organismus, wobei episodisch auch das Pflanzenleben und als Nachtrag das Leben der Tiere in Betracht gezogen wird.

Platon und Kant haben neben so vielen vergleichbaren Punkten auch dieses gemeinsam, dafs beide in der letzten Periode ihres Lebens ein umfangreiches ethisches Werk verfafsten, Kant die Metaphysik der Sitten, Platon die Gesetze (νόμοι, *leges*). Beide Werke verraten die Spuren des höhern Alters, beide aber auch enthalten die Fülle der Erfahrungen eines reichen Lebens. Wie Kant, so ist auch Platon in keinem seiner frühern Werke so sehr wie in den Gesetzen auf eine sorgfältige Erwägung aller Einzelheiten einer guten Staatsverfassung eingegangen. Die Form ist wie in allen frühern Werken des Platon auch hier die dialogische. Drei Greise, der Kreter Kleinias, der Spartaner Megillos und ein athenischer Gast, unter dem wir wohl Platon selbst verstehen dürfen, sind in Kreta auf einer Wanderung von Knossos nach der Zeusgrotte begriffen und unterhalten sich über die beste Staatsverfassung, welche unter den Menschen, wie sie nun einmal sind, erreichbar ist. Der erste Hauptteil (Buch I—III) handelt über Zweck und Wesen des Staates im allgemeinen, woran sich im zweiten Hauptteile (Buch IV—XII) eine Darstellung seiner Verfassung im einzelnen schliefst; die Pflichten der Bürger im allgemeinen (B. IV), die Verteilung des Besitzes (B. V), die Besetzung der Ämter (B. VI), Ehe, Erziehung und Lebensweise der Bürger (B. VI—VIII), Bestrafung der Verbrechen (B. IX—X), Eigentumsgesetze (B. XI) und die oberste Leitung des Staates durch einen Verein der bewährtesten Bürger (B. XII) werden im einzelnen besprochen. Auf die in der Republik geforderte Herrschaft der Philosophen, Gemeinsamkeit des Besitzes und Aufhebung der Ehe wird Verzicht

geleistet, sie sind nur in dem besten Staate möglich, wie er für Götter und Göttersöhne geeignet ist, während die Gesetze den zweitbesten Staat behandeln wollen und sich auf das unter den bestehenden Verhältnissen Erreichbare einschränken. Dafs die Abschwächung des Staatsideals der Republik zu der in den Gesetzen aufgestellten Verfassung wesentlich durch die von Platon auf seiner zweiten und dritten Reise nach Syrakus gemachten Erfahrungen bedingt sei, dürfte wohl von keiner Seite bezweifelt werden.

Wir haben in unserer Übersicht der wichtigsten platonischen Werke bisher zwei Dialoge nicht berührt, welche trotz der Bedeutung ihres Inhalts von manchen dem Platon abgesprochen werden, den Parmenides und den Philebus. Zunächst ist zu bemerken, dafs sich der Philebus p. 14 C fg. ziemlich deutlich auf den Parmenides zurückbezieht, so dafs, die Richtigkeit dieser Rückbeziehung vorausgesetzt, die Unechtheit des Parmenides auch die des Philebus zur Folge haben müfste. Bei der vielerörterten Streitfrage über Echtheit und Unechtheit beider Dialoge hat man aber bisher eine Möglichkeit aufser Augen gelassen, welche vielleicht ausreicht, um alle Bedenken gegen den echt platonischen Ursprung beider zu heben.

Im Parmenides wird ein Gespräch berichtet, welches der über die Ideenlehre noch nicht zur vollen Klarheit gelangte und daher junge Sokrates (p. 130 E: Νέος γὰρ εἶ ἔτι, ὦ Σώκρατες, καὶ οὔπω σου ἀντείληπται φιλοσοφία, ὡς ἔτι ἀντιλήψεται κατ' ἐμὴν δόξαν . . ., νῦν δὲ ἔτι πρὸς ἀνθρώπων ἀποβλέπεις δόξας διὰ τὴν ἡλικίαν) mit Parmenides und Zenon geführt haben soll. Im ersten Teile des Gespräches werden Einwendungen gegen die Ideen erhoben, namentlich in betreff der Teilhabung (μέθεξις) der Einzeldinge an den Ideen, da sie weder an der ganzen Idee noch an einem Teile derselben teilhaben können, und da die Nötigung, als Band zwischen zwei Individuen, welche z. B. grofs sind, eine Idee der Gröfse anzusetzen, uns weiter nötigen würde, als Band zwischen der Idee der Gröfse und den grofsen Individuen ein Drittes, welches beide verbindet, anzunehmen, als Band dieses Dritten aber wiederum ein Viertes und so ins Unendliche fort. Es ist dies

dieselbe Einwendung gegen die Ideenlehre, welche Aristoteles unter dem Namen des τρίτος ἄνϑρωπος erhebt. Wenn man, um das Gemeinsame in zwei Menschen zu erklären, eine Idee des Menschen aufstellt, so mufs man, um das Gemeinsame zwischen dieser Idee und den Individuen zu erklären, wieder einen dritten Menschen annehmen, und so weiter. Hätte Aristoteles den Dialog Parmenides gekannt, so hätte er dessen Priorität in Aufstellung des Einwurfes nicht verschweigen können. Er hat ihn also nicht gekannt, dies mufs man den Gegnern der Echtheit einräumen, ohne dafs man darum dem Schlusse auf die Unechtheit zuzustimmen braucht, wie dies später sich ergeben wird. Man erwartet eine Lösung der im ersten Teile erhobenen Bedenken im zweiten Teile, und findet anstatt ihrer eine dialektische Entwicklung, in welcher Parmenides zeigt, dafs sowohl die Annahme, das Eine (die Idee) existiere, wie auch die, dafs es nicht existiere, sowohl für es selbst als auch für die Einzeldinge (τὰ ἄλλα) zu Widersprüchen führe. Die Argumente beruhen darauf, dafs Teilbarkeit, Anfang, Grenzen, Ruhe, Bewegung und Sein, mit andern Worten räumliche, zeitliche und kausale Bestimmungen auf die Ideenwelt übertragen werden. So schliefst der Dialog scheinbar resultatlos und ratlos mit den Worten: ἓν εἴτ' ἔστιν εἴτε μὴ ἔστιν, αὐτό τε καὶ τἆλλα καὶ πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ ἔστι καὶ φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται, „mag man annehmen, dafs das Eine ist oder dafs es nicht ist, so folgt für es selbst und für das übrige sowohl in Beziehung auf sich selbst als auch auf einander, dafs sie alle und in jedem Sinne sowohl sind als auch nicht sind, sowohl zu sein scheinen als auch nicht zu sein scheinen“. Nun hat Zeller herausgefunden, dafs unter allen Annahmen nur eine nicht in diese Widersprüche sich verwickelt, nämlich die Annahme, dafs das Viele in dem Einen, das Einzelding in der Idee inhäriere, und diese Lösung wird denn auch, da sie zur Begleichung der im ersten Teile erhobenen Bedenken vollständig ausreicht, wohl die von Platon beabsichtigte sein; wir können aber nicht glauben, dafs Platon seinem Leser zugemutet habe, diesen von Zeller mit Aufbietung alles Scharfsinnes gefundenen Ausweg aus dem Dialoge, wie er vorliegt, heraus-

zulesen, müssen vielmehr annehmen, dafs der Parmenides ein vorläufiger und unfertiger Entwurf ist, worauf der resultatlos abbrechende Schlufs, wie auch der Mangel an scenischem und dramatischem Schmucke, an dem Platons Werke sonst so reich sind, hinzuweisen scheint.

Ähnliches gilt vom Philebus; auch er geht ohne Andeutung der Scenerie und Charakteristik der Unterredner sogleich *in medias res* ein, und auch er endet mit Worten (ὑπομνήσω δέ σε τὰ λειπόμενα), welche eine Fortführung des Gespräches erwarten lassen, auch ihn müssen wir für einen von Platon nicht vollendeten Entwurf halten. Das Thema des Philebus ist die Frage, ob das höchste Gut in der Lust (ἡδονή) oder in der Erkenntnis (φρόνησις) zu suchen sei, und die Antwort läuft darauf hinaus, dafs ein μικτὸς βίος, ein aus Lust und Erkenntnis gemischtes Leben die höchste Befriedigung gewähre. Zu diesem Zwecke knüpft Platon an vier auf die Pythagoreer zurückgehende Prinzipien, das πέρας, das ἄπειρον, ihre μῖξις und die αἰτία dieser μῖξις an, deren nähere Bestimmung uns später beschäftigen wird. Hier genügt es, zu sagen, dafs er die ἡδονή mit dem ἄπειρον, die φρόνησις mit der αἰτία in Parallele stellt und mit einer Tafel der menschlichen Güter endigt, welche in ihrer Häufung von Begriffen, die noch sehr der Sichtung und genauern Bestimmung bedurft hätten, durchaus mehr den Eindruck eines vorläufigen Versuches macht, als eines abgeschlossenen Ergebnisses in einer so wichtigen Frage, wie sie der Philebus behandelt.

Wir kommen zum Schlusse: Aristoteles nennt den Parmenides nicht; er hätte ihn nennen müssen, wenn er ihn gekannt hätte; folglich hat er ihn nicht gekannt. Mit dem Parmenides steht und fällt der sich auf ihn (p. 14 C fg.) allem Anscheine nach beziehende Philebus. Dafs Aristoteles ihn gekannt habe, ist wenigstens nicht erweislich, da die Anklänge sich auf mündliche Äufserungen des Platon beziehen können. Beide Dialoge entbehren des gewohnten dramatischen Beiwerkes, beide brechen da ab, wo man noch eine Fortführung erwartet. Beide tragen bei der hohen Bedeutung ihres Inhaltes und der Art der Behandlung zu sehr den Stempel des platonischen Geistes, als dafs man sie dem Platon absprechen

könnte. Alle diese Momente weisen darauf hin, dafs der Parmenides und der Philebus vorläufige, von Platon entworfene Skizzen sind, welche er dem Publikum und so wohl auch seinen Schülern vorenthielt, um erst über die Sache noch völliger ins Klare zu kommen, und welche, von niemandem gekannt und möglicherweise von ihm selbst vergessen, unter seinem Nachlasse vorgefunden und, wir wissen nicht wie spät, dem Corpus seiner Schriften eingereiht wurden.

4. Platons Metaphysik.

a) Vorbemerkungen und Übersicht.

Die in der nacharistotelischen Philosophie übliche Dreiteilung in Logik, Physik und Ethik findet sich bei Platon noch nicht. Sie soll nach Sextus adv. math. VII, 16 auf Xenokrates zurückgehen und Platon nur δυνάμει, „potentiell“, ihr Urheber sein, sofern er in seinen Schriften viele logische, physische und ethische Probleme behandle. Und in der Tat würde man den platonischen Gedanken Gewalt antun, wollte man sie in dieses oder irgendein späteres Schema einzwängen. Seine Philosophie bildet ein unteilbares organisches Ganzes, welches in seiner Weise die Forderung erfüllt, die (Phaedr. 264 C) an eine gute Rede gestellt wird: δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῷον συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὑτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντ᾽ ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα, „eine jede Rede müsse beschaffen sein wie ein lebendes Wesen, nämlich, wie dieses, einen ihr angemessenen Körper haben, so dafs sie weder ohne Kopf noch ohne Füfse sei, sondern Anfang, Mitte und Ende in solcher Verfassung besitze, dafs sie zu einander wie auch zu dem Ganzen pafsten“. Was hier Platon von einer einzelnen literarischen Komposition sagt, das gilt im grofsen von seinem ganzen philosophischen System; es bildet einen in sich zusammenhängenden, harmonisch gegliederten Organismus, in welchem alle einzelnen Teile von einem einzigen Grundgedanken gefordert und beherrscht werden. Dieser Grundgedanke aber besteht darin, dafs die eigentliche Realität, das von aller Philosophie gesuchte wahre und innerste Wesen der Dinge nicht in den uns umgebenden flüchtigen Erscheinungen,

sondern in den durch sie zum Ausdruck kommenden ewigen Ideen zu suchen ist. Diese Vorstellung beherrscht das ganze platonische System, welches wir zweckmäfsig nach folgenden drei Teilen darstellen werden:

1. Wesen und Motive der Ideenlehre (Metaphysik).
2. Verwirklichtsein der Ideen in der Natur (Physik).
3. Verwirklichung der Ideen im menschlichen Handeln (Ethik).

Nebenstehende Gesamtübersicht aller Grundbegriffe der platonischen Philosophie, deren volles Verständnis sich erst im weitern Verlaufe ergeben kann, mag dienlich sein, um bei Behandlung alles Einzelnen seinen Zusammenhang mit dem grofsen Ganzen im Auge zu behalten. Die durchlaufende Zweiteilung ist die nämliche, welche als metaphysische und physische Betrachtungsweise der Dinge aller Philosophie wesentlich ist, und die aus ihr ungesucht sich ergebende Vierteilung gewährt einen interessanten Ausblick auf den Neuplatonismus, dessen Emanationslehre mit ihren vier Prinzipien: ἕν, νοῦς-ἰδέαι, ψυχή, ὕλη, aus ihr hervorgegangen ist.

b) Das Wesen der platonischen Ideen.

Platon ist zwar nicht der erste, welcher das Wort „Idee", ἰδέα, und, gleichbedeutend damit, εἶδος, in die Philosophie eingeführt hat (es kommt schon bei Anaxagoras und Demokrit vor), wohl aber der erste, welcher ihm sein eigentümliches philosophisches Gepräge gegeben hat; und doch ist dieses Gepräge ein so zweideutiges, dafs seine genauere Bestimmung grofse Behutsamkeit erfordert. In neuern Lehrbüchern finden wir nicht selten die Behauptung: Platons Ideen seien nichts anderes als objektivierte Begriffe, die Begriffe, vorgestellt als objektive, dem Naturleben zugrunde liegende Wesenheiten, sie seien „nichts anderes als die zu metaphysischen Realitäten verselbständigten Begriffe" (Zeller, Grundrifs S. 124) oder „der hypostasierte, d. h. zur Substanz erhobene Begriff" (Praechter in Überwegs Grundrifs, 10. Aufl., S. 160). Eine derartige Definition ist, materiell betrachtet, nicht unrichtig, und doch ist sie ganz unannehmbar; denn wie wäre Platon zu der närrischen Vorstellung gekommen, dafs die Begriffe, diese durch abstra-

a) Idee = Naturkraft
1. ἰδέα, εἶδος
2. αἰσθητὰ ἀΐδια (Aristoteles)
3. δυνάμεις (Sophista)
4. αἰτίαι (Phaedon).

b) Idee = Objekt des Begriffs
1. die meisten Beispiele
2. διαλεκτική: διαίρεσις, συναγωγή.

Platons Idee ist das ἓν ἐπὶ πολλῶν

(ἱππότης)	(ἵπποι)
ἐπιστήμη	δόξα (Theaetet)
οὐσία	γένεσις (Republik, Timaeus)
τὸ ὄντως ὄν	τό γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον
παραδείγματα	ὁμοιώματα, μιμήσεις
αὐτὸ καθ' αὐτό	εἴδωλα (Bild von der Höhle, Republik VII)

ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (Republik)	κοινωνία τῶν γενῶν (Soph.)	παρουσία, Inhärenz (Parmenides)	τὸ μὴ ὄν (Sophista, Republik)
Philebus: αἰτία	πέρας	μῖξις	ἄπειρον
Timaeus: δημιουργός	ταὐτὸν, ἀμερές	μικτόν	θάτερον, μεριστόν

Weltseele (ταὐτὸν, ἀμερές + μικτόν) — Weltleib (μικτόν + θάτερον, μεριστόν)

Weltleib:
fühlbar — sichtbar
Erde : Wasser = Wasser : Luft = Luft : Feuer
Würfel — Eikosaeder — Oktaeder — Tetraeder
Dodekaeder

Unsterblichkeit:
1. αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν (Phaedrus)
2. πᾶσα μάθησις ἀνάμνησις (Phaedon)
3. Leben: Seele = Hitze: Feuer (Phaedon)
4. τὸ οἰκεῖον κακόν (Republik X)

νοῦς —— θυμοειδές —— ἐπιθυμητικόν
νοῦς: λογιστικόν, αἰσθητικόν

Ethik:

a) Flucht zu den Ideen:
1. σῶμα = σῆμα (Gorgias)
2. φυγὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε (Theaetet)
3. φιλοσοφία μελέτη θανάτου (Phaedon)

b) Verwirklichung der Ideen:

im Staate:	ἄρχοντες	φύλακες	δημιουργοί
Tugenden:	φρόνησις	ἀνδρεία	σωφροσύνη

δικαιοσύνη = οἰκειοπραγία.

c) Eschatologie: 1. μέτριοι, ἰατοί, ἀνίατοι (Phaedon); 2. Totengericht (Gorgias); 3. Vergeltung und Neuwahl (Republik X).

hierendes Denken aus der Anschauung gebildeten verkürzten Umrisse der Dinge im menschlichen Kopfe für die Grundwesenheiten der objektiven Welt zu halten? Vorsichtiger und der Wahrheit näher kommend ist schon die Definition: die Ideen seien die Objekte der Begriffe, welche den Begriffen in analoger Weise als ihre Objekte gegenüberstünden, wie den anschaulichen Vorstellungen die Einzeldinge. Aber auch diese, schon bei Aristoteles auftretende Definition läfst unerklärt, mit welchem Rechte Platon forderte, dafs den allgemeinen Begriffen in uns bestimmte Wesenheiten in der Natur entsprächen. Denn die Tatsache, dafs wir durch abstrahierendes Denken zu festen Vorstellungsgebilden gelangen, enthält in sich keine Gewähr dafür, dafs auch dem Naturleben entsprechende feste Realitäten zugrunde liegen, und dafs nicht hier alles dem ewigen Flusse des Heraklit unterliegt.

Was auch immer unter der Idee des Platon verstanden werden mufs, jedenfalls ist sie, einen aristotelischen Ausdruck zu gebrauchen, das ἓν ἐπὶ πολλῶν, die Einheit, welche eine Vielheit gleichartiger Dinge unter sich oder in sich, oder wie sonst dies immer zu denken sein mag, befafst. Ein gutes Beispiel dafür bietet die schon oben S. 200 angeführte Anekdote: die ἱππότης, die Idee des Pferdes, ist diejenige Einheit, welche sich auf alle ἵπποι, alle einzelnen Pferde erstreckt und ihr Wesen, sei es, ausmacht, sei es, für uns zum Bewufstsein bringt. Aber welches ἓν ἐπὶ πολλῶν kann Platon meinen? Wir kennen deren zwei, welche wir, zunächst ganz absehend von Platon und vorbehaltlich der Bestimmung, welche auf seine Ideen zutrifft, unterscheiden wollen als 1. den Begriff, und 2. die Idee.

1. Der Begriff entsteht im menschlichen Kopfe, wenn wir, von gleichartigen Anschauungen ausgehend, das an ihnen nicht Identische fallen lassen und nur das Identische festhalten, wodurch wir zu einer Einheit gelangen, welche eine Vielheit gleichartiger Vorstellungen unter sich befafst. Diese Einheit ist nur eine logische und besteht nirgendwo anders als im Kopfe des Menschen.

2. Eine ganz andere Einheit in der Vielheit verstehen wir unter dem Worte Idee, ganz abgesehen noch von dem Sinne, welchen dieses Wort bei Platon haben mag. Betrachten wir

mehrere Individuen von gleicher Art, z. B. mehrere Pferde, so mufs es uns doch wundernehmen, dafs diese zeitlich und räumlich getrennten Individuen in ihrer äufsern Gestalt, ihren Organen und den Verrichtungen dieser Organe so genau übereinstimmen, als geschähe es auf Verabredung, und man müfste seine Sinne gegen die unmifsverständlichen Aussagen der Natur verschliefsen, um zu verkennen, dafs diesen gleichartigen Individuen eine und dieselbe schaffende und gestaltende Naturkraft zugrunde liegt, und diese formende Naturkraft wollen wir hier unter dem Worte Idee verstanden wissen.

Der Parallelismus zwischen Idee in diesem Sinne und Begriff ist deutlich, ebenso deutlich aber auch ihre Verschiedenheit. Beide sind ein ἓν ἐπὶ πολλῶν, aber während der Begriff nur die logische, durch Abstraktion aus der Vielheit der Individuen hergestellte Einheit bezeichnet, so ist die Idee die metaphysische, noch nicht durch ihr Eingehen in Raum und Zeit zur Vielheit der Individuen auseinandergefallene Einheit. Die Ideen in diesem Sinne sind nichts anderes als Willensformen, sind die Formen der organischen und anorganischen Natur, deren sich der Wille zum Leben bedient, um in Raum und Zeit zur Erscheinung zu kommen. In der organischen Sphäre erstrebt der Wille zum Leben Erhaltung des Individuums durch Ernährung und Beschützung sowie Perpetuierung des Individuums über den Tod hinaus durch Fortpflanzung und Sorge für die Brut. Diesen natürlichen Bestrebungen dienen alle Organe und ihre Funktionen, so sehr, dafs sie sämtlich nichts anderes als die in Raum und Zeit körperlich erscheinenden Lebenszwecke selbst sind. Die Idee eines Organismus, z. B. des Pferdes, ist die Gesamtheit aller dieser Lebenszwecke, wie sie in räumlicher und zeitlicher Ausbreitung zur Erscheinung kommen in der Summe aller Organe und ihrer Funktionen. Die organischen Ideen treten ins Dasein durch die Zeugung, die anorganischen durch chemische Verbindung und Trennung. Wenn Schwefel und Quecksilber unter dem Einflusse der Hitze sich chemisch verbinden, so ist der dadurch entstehende Zinnober der Zweck, welchen der Wille zum Leben verfolgte, ganz analog der Erzeugung eines organischen Wesens, nur dafs die Zwecke viel einfacher erreicht

werden, da es nicht, wie in der organischen Sphäre, einer Vielheit von Teilen im Raum und Zuständen in der Zeit zur vollständigen Verwirklichung der Idee bedarf, vielmehr jedes Körnchen Gold, und zwar in jedem Augenblicke, die Idee des Goldes ebenso vollständig zur Erscheinung bringt wie der gröfste Klumpen. Somit sind alle Erscheinungen der organischen wie der unorganischen Natur Verkörperungen der vom Willen zum Leben angestrebten Zwecke, und die Gesamtheit dieser Zwecke ist es, welche die entsprechende Idee ausmacht.

Nicht leicht ist es, im einzelnen zu bestimmen, inwieweit Platon bei seinen Ideen dasjenige ἓν ἐπὶ πολλῶν, welches wir von unserm Standpunkte aus Idee, formende Naturkraft, Willensform nennen, oder hingegen nur die logische Einheit des Begriffes im Auge hatte. Für das erstere spricht zunächst schon das von ihm gebrauchte Wort ἰδέα oder εἶδος, welches auf ἰδεῖν, „sehen“, zurückgeht, somit ursprünglich nicht den abstrakten Begriff, sondern eine anschauliche, konkrete Gestalt bedeutet. Ebendafür legen auch die Ausführungen des Aristoteles Met. III, 2 Zeugnis ab, wenn er die platonischen Ideen darum ablehnt, weil sie nur eine überflüssige Verdopplung der Sinnendinge, weil sie (p. 997 b 12) blofse αἰσθητὰ ἀΐδια, „verewigte Sinnendinge“, seien. Diese Erklärung des Aristoteles, weit entfernt uns an Platons Ideen irre zu machen, liefert uns vielmehr eine höchst wertvolle Definition dessen, was sie ursprünglich sein wollten, wenn auch nicht immer gewesen sind; sie sind die αἰσθητά selbst in ihrer durchgängigen konkreten Bestimmtheit, nur als ἀΐδια, als ewige Wesenheiten gesetzt, befreit von den Schranken der Zeit und ebenso von denen des Raumes, daher Aristoteles von ihnen behauptet, sie seien nicht im Raume (οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη, Phys. IV, 2. p. 209 b 34), und somit überhaupt nirgendwo (μηδέ που, Phys. III, 4. p. 203 a 9). Aber auch bei Platon selbst fehlt es nicht an Zeugnissen dafür, dafs er die Ideen in den dem Naturleben zugrunde liegenden Kräften suchte, so namentlich, wenn er in einer noch weiter unten zu besprechenden Stelle des Phaedon p. 96 A fg. die Ideen als die αἰτίαι, d. h. als die dem Naturleben zugrunde liegenden *causae finales* im Gegensatze zu den blofs mitwirkenden ursächlichen Bedingungen

bezeichnet. Noch einen Schritt weiter geht er im Sophista 248 E, wenn er in halbpoetischer Ausführung den Ideen Bewegung, Leben, Beseeltheit und Vernünftigkeit zuspricht: τί δὲ πρὸς Διός; ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ φρόνησιν ἦ ῥᾳδίως πεισθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρεῖναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἑστὸς εἶναι, „aber beim Zeus! werden wir uns wohl einreden lassen, dafs Bewegung und Leben und Seele und Vernunft dem absolut Seienden nicht zukommen, dafs es nicht lebe und nicht denke, sondern feierlich und hehr, ohne Erkenntniskraft, in Unbeweglichkeit verharre?“ In dieser merkwürdigen Stelle springt der Philosoph von der passiven (auf ihrem Erkanntwerden beruhenden) Bewegung der Ideen, von der vorher die Rede war, dazu über, ihnen eine aktive Bewegung zuzuschreiben, wie dies aus der Zusammenstellung mit ζωή, ψυχή, φρόνησις und νοῦς unzweifelhaft hervorgeht. Entkleiden wir die Stelle des poetischen Beiwerkes, so bleibt so viel übrig, dafs für den Verfasser die Ideen aktiv sich betätigende, kraftwirkende Prinzipien sind.

Führen die bisher beigebrachten Argumente darauf hin, unter den Ideen des Platon die wirkenden und formbildenden Kräfte der organischen und anorganischen Natur zu verstehen, so darf andererseits nicht verkannt werden, dafs Platon seinen Ideen vieles zuschreibt, was unzweifelhaft nur von den Begriffen gilt und gelten kann. Verhältnismäfsig selten finden wir bei ihm so schöne Beispiele der Ideen wie Mensch, Pferd, Ochse usw., und um so häufiger ist die Rede von der Idee des Guten, des Schönen, des Seienden, der Bewegung und Ruhe, der Identität und Verschiedenheit, der Gröfse und Kleinheit, der Gerechtigkeit und sogar der Ungerechtigkeit; das alles aber sind ja blofse Abstraktionen, und so werden wir beim erstmaligen Lesen des Platon vom Zweifel hin und her geworfen, ob wir bei seinen Ideen an schöpferische und gestaltende Naturkräfte oder an abstrakte Begriffe zu denken haben. In diesem Punkte liegt die eigentümliche Dunkelheit, welche den sonst so klar gedachten Werken des Platon anhaftet, auf diesem Punkte beruht auch der durch Jahrhunderte sich ziehende Streit, ob die *universalia* als *ante res* oder als

post res zu gelten haben. Aber vielleicht gelingt es uns, einen Ausweg aus diesen Schwierigkeiten zu finden und die Einheitlichkeit des platonischen Gedankens zu retten, wenn wir dazu übergehen, die Genesis der Ideenlehre und die Motive zu ermitteln, welche den Platon zu ihrer Aufstellung bestimmt haben.

c) Die Genesis der Ideenlehre.

Aristoteles, in seiner Übersicht des vor ihm in der Philosophie Geleisteten, berichtet Met. I, 6. p. 987 a 32 von Platon: ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἁπάντων τῶν αἰσθητῶν ἀεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν, „von Jugend an war er zuerst vertraut geworden mit Kratylos und den Lehren des Heraklit, daſs alle Sinnendinge sich in ewigem Flusse befinden und ein Wissen von ihnen nicht möglich sei, und diese Meinung hat er auch späterhin in derselben Weise festgehalten“. Dieses Zeugnis des Aristoteles (gegen welches die Behauptung Späterer, die den Verkehr mit Kratylos erst in die Zeit nach dem Tode des Sokrates verlegen, nicht in Betracht kommt) bezeichnet unwidersprechlich und unwidersprochen Heraklits Lehre von dem ewigen Flusse aller Dinge als den Ausgangspunkt des platonischen Philosophierens. Nicht aber können wir dem Aristoteles beistimmen, wenn er den nächsten Fortschritt im Denken des Platon auf den Einfluſs des Sokrates zurückführt: Σωκράτους δὲ περὶ μὲν τὰ ἠθικὰ πραγματευομένου, περὶ δὲ τῆς ὅλης φύσεως οὐθέν, ἐν μέντοι τούτοις τὸ καθόλου ζητοῦντος καὶ περὶ ὁρισμῶν ἐπιστήσαντος πρώτου τὴν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ὑπέλαβεν ὡς περὶ ἑτέρων τοῦτο γιγνόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινος· ἀδύνατον γὰρ εἶναι τὸν κοινὸν ὅρον τῶν αἰσθητῶν τινος, ἀεί γε μεταβαλλόντων. οὕτως μὲν οὖν τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα. „Da nun aber Sokrates sich mit ethischen Fragen beschäftigte und die Natur im ganzen auſser Betracht lieſs, in diesen ethischen Verhältnissen aber die allgemeinen Begriffe suchte und auf sie als erster sein Denken richtete, so kam Platon, ihm nachfolgend, aus diesen Gründen zu der

Meinung, dafs jene Begriffe sich auf ein anderes und nicht auf die Sinnendinge beziehen müfsten; denn unmöglich könne der allgemeine Begriff sich auf die Sinnendinge beziehen, da diese sich ja fortwährend wandelten. So kam er dazu, das jenen Begriffen entsprechende Seiende (τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων) als die Ideen zu bezeichnen und anzunehmen, dafs die Sinnendinge sämtlich von ihnen verschieden seien und nach ihnen benannt würden."* — Sollte wirklich ein so dogmatisch gerichteter Denker wie Platon sich bis zu seiner Bekanntschaft mit Sokrates bei der Lehre des Heraklit von dem Flusse der Dinge und ihren durch Protagoras gezogenen Konsequenzen beruhigt haben, sollte sein regsamer Geist vor dem zwanzigsten Jahre nie etwas gehört haben von dem hinter der illusorischen Erscheinungswelt liegenden unwandelbar Seienden des Parmenides, sollte er nicht schon aus eigener Initiative nach den bleibenden Gründen (αἰτίαι) geforscht haben, welche in dem wechselnden Naturleben unwandelbar beharren? — Zum Glück haben wir hierüber ein Selbstzeugnis des Platon, welches von ihm zwar dem Sokrates in den Mund gelegt wird, sich aber unmöglich auf diesen beziehen kann, somit den eigenen Entwicklungsgang des Platon betreffen mufs; Phaed. p. 96 A erzählt er von sich: νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἣν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν. ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι, „als ich noch jung war, war ich erstaunlich begierig nach jener Weisheit, welche man Naturforschung nennt; denn es schien mir eine aufserordentliche Weisheit zu sein, von jedem einzelnen die Ursachen zu wissen, durch welche es entsteht und vergeht, und durch welche es ist". Diese Worte beweisen zunächst, dafs der Ausgangspunkt für Platon nicht in begrifflichen Erwägungen,

* Hierauf laufen auch zum Teil die Beweise hinaus, durch welche Platon, nach den Angaben des Aristoteles in dessen verlorener Schrift περὶ ἰδεῶν, seine Ideenlehre gestützt haben soll; sie sind 1. die λόγοι ἐκ τῶν ἐπιστημῶν, der feste Begriff mufs ein ihm entsprechendes festes Objekt haben; 2. τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν, das Gemeinsame in den vielen Einzeldingen ist von diesen selbst verschieden; 3. τὸ νοεῖν τι φθαρέντων, der Begriff beharrt, auch nachdem die Erscheinung verschwunden ist.

sondern in der Betrachtung der anschaulichen Welt lag. Weiter erzählt er, wie er zunächst nach dem forschte, was er später als blofs mitwirkende Bedingungen, nicht aber als die wahren Ursachen (τὰς ὡς ἀληθῶς αἰτίας, 98 E) erkannte, und wie er dem Auffinden der letztern ganz und gar nicht gewachsen zu sein glaubte (ἀφυής εἶναι ὡς οὐδὲν χρῆμα, 96 C). Mit grofsen Erwartungen habe er damals die Schrift des Anaxagoras zur Hand genommen, da er in dessen νοῦς ein nach Zwecken wirkendes Prinzip zu finden hoffte, sei aber enttäuscht worden, da dieser immer nur die mitwirkenden Bedingungen heranziehe, nicht aber die dem Wesen des νοῦς entsprechenden Zweckursachen; 99 B: τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι, ὅτι ἄλλο μέν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο, ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἄν ποτ' εἴη αἴτιον, „wie kann man nur übersehen, dafs ein anderes ist das in Wahrheit Verursachende und ein anderes dasjenige, ohne welches die Ursache nicht Ursache sein könnte“. Hier unterscheidet Platon die blofs mitwirkenden Bedingungen von den Zweckursachen als den wahren Ursachen, d. h. von den Ideen, denn die Idee ist die körperlich aufgefafste Gesamtheit aller Lebenszwecke, was wir oben S. 249 fg. an den organischen Ideen erwiesen und, *mutatis mutandis*, auch auf die unorganische Natur übertrugen. Die Ideen also als die wahren, nach Zwecken wirkenden Ursachen suchte Platon zu finden, und als er sich nicht imstande fühlte, sie selbst zu ermitteln oder von einem andern zu lernen (οὔτ' αὐτὸς εὑρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν, 99 D), entschlofs er sich, zum δεύτερος πλοῦς ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν, „zum zweitbesten Wege, die Ursache zu erforschen“, und nun folgt in cap. 48 ein Aufschlufs, dem kein anderer gleichkommt, darüber, wie Platon zu seinen Ideen gelangt ist: „Nachdem ich in dieser Weise daran verzweifelt hatte, die Wesenheiten zu schauen, glaubte ich auf meiner Hut sein zu müssen, damit ich nicht etwas Ähnliches erlitte wie die, welche bei Gelegenheit einer Sonnenfinsternis in die Sonne schauen, um sie zu beobachten; manche verderben sich dabei die Augen, wenn sie sich nicht entschliefsen, das Spiegelbild der Sonne im Wasser oder etwas derartigem zu betrachten. Dies bedachte ich und fürchtete, dafs meine Seele ganz und gar geblendet

werden möchte, wenn ich die Dinge selbst mit den Augen anschaute und mit allen übrigen Sinnen zu ergreifen suchte. Da nun schien es mir das Richtige zu sein, zu den Begriffen meine Zuflucht zu nehmen, um in ihnen die Wahrheit des Seienden zu schauen (ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν, 99 E)." — Hier liegt der Schlüssel zum Verständnis der Ideenlehre. Was Platon suchte, das waren die allem Entstehen und Vergehen zugrunde liegenden unwandelbaren Naturpotenzen; hätte er schon, wie wir, eine ausgebildete Naturwissenschaft vor sich gehabt, so würde er aus ihr die ganze Reihe der Species in der organischen und unorganischen Natur haben ablesen können. Da ihm dies versagt war, so entschloſs er sich zu einem δεύτερος πλοῦς. Er bemerkte, wie der Idee des Pferdes, welche als die Gesamtheit aller seiner Lebensorgane und Lebenszwecke das Wesen des Pferdes an sich ausmacht, gleichsam als Spiegelbild gegenübersteht der Begriff des Pferdes, welcher eben dieses Wesen für uns zum Ausdruck bringt. Nunmehr wurden ihm die Begriffe zum Leitfaden, um die in der Natur liegenden Ideen zu finden, und die Folge dieser Methode war, daſs er nicht nur Ideen für die Species (Mensch, Pferd, Ochse, Gold, Silber, Eisen usw.), sondern auch für die Genera bis zu den allgemeinsten hinauf ansetzte, und nicht nur für diese, sondern auch für alle Qualitäten und Relationen der Dinge. Jedem Begriffe steht gegenüber als nach Zwecken wirkende Naturkraft eine Idee; das Pferd ist Pferd, weil es teil hat (μετέχει) an der Idee des Pferdes, es ist ein Tier, ein Seiendes, ist weiſs, schnell, gröſser als ein anderes, weil es teil hat an den Ideen der Tierheit, des Seienden, der Weiſse, der Schnelligkeit, der Gröſse. Wenn ich einen Körper, der als solcher der Idee der Einheit unterliegt, spalte, so ist die Tätigkeit des Spaltens nur die mitwirkende Ursache (ἄνευ οὗ οὐκ), die wahre Ursache dafür, daſs aus dem einen Körper zwei geworden sind, liegt darin, daſs er aus der Idee der Einheit in die der Zweiheit übergegangen ist (p. 101 B). Simmias ist gröſser als Sokrates, weil er teil hat an der Idee der Gröſse, und kleiner als Phaedon, weil er in bezug auf ihn an der Idee der Kleinheit teil hat usw. An die oben

übersetzte Stelle, in der Platon erklärte, dafs sich die Idee zum Begriffe verhalte wie die Sonne zu ihrem Spiegelbilde, schliefsen sich weiter folgende Worte: „Aber in gewissem Sinne gleichen sie (Idee und Begriff) doch wohl nicht dem, womit ich sie vergleiche (der Sonne und ihrem Spiegelbilde); denn ich kann keineswegs zugeben, dafs derjenige, welcher das Seiende (τὰ ὄντα, d. h. die αἰτίαι, die Ideen) in den Begriffen (λόγοι) betrachtet, sie mehr in Abbildern sieht als der, welcher sie in den Dingen (τὰ ἔργα) betrachtet.“ Die Begriffe sind nicht Spiegelbilder der empirischen Dinge, sondern beide, die Begriffe (λόγοι) und die Dinge (ἔργα), sind Abbilder der Urbilder, d. h. der Ideen. Weiter heifst es: „Wie dem auch sei, diesen Weg bin ich gegangen, und indem ich in jedem einzelnen Falle denjenigen Begriff zugrunde lege, den ich für den zuverlässigsten halte, setze ich dasjenige, was (an den Dingen) mit ihm übereinstimmmt, als die Wahrheit (die Idee) an, sowohl in betreff der Ursachen (αἰτίαι, der Ideen) als auch alles Übrigen (der mitwirkenden Bedingungen), und was nicht damit übereinstimmt, als nicht wahr.“ Der Begriff ist hier nicht nur das Mittel, die Idee in der Natur aufzufinden, sondern auch das Kriterium, um das Wesentliche, zur Idee Gehörige, von dem Nichtwesentlichen zu unterscheiden; der Begriff des Pferdes, indem er uns die wesentlichen Merkmale dieser Species an die Hand gibt, leitet uns an, in der Natur das Wesen des Pferdes von den unwesentlichen Bestimmungen zu sondern und so die Idee aus den Einzeldingen gleichsam herauszuschälen.

Kann unsere Auffassung der platonischen Ideen zu Rechte bestehen, so ist es nicht richtig, die Ideen zu definieren als objektivierte Begriffe (oben S. 246), es ist aber auch nicht ganz richtig, sie mit Aristoteles als das Objekt der Begriffe (oben S. 248) zu bezeichnen, und was unsere Auffassung von der aristotelischen und allgemein üblichen unterscheidet, ist die auf die Phaedonstelle sich gründende Überzeugung, dafs der Ausgangspunkt des Platon nicht der sokratische Begriff, sondern die Naturbetrachtung (ἡ περὶ φύσεως ἱστορία, Phaed. 96 A) gewesen ist, dafs er nicht vom Subjektiven zum Objektiven, sondern umgekehrt vom Objektiven

zum Subjektiven, nicht vom Begriffe zur Idee, sondern von der Idee, da er sie in ihrem objektiven Bestande nicht sicher zu fassen wufste, zu dem von der Sokratik dargebotenen Begriffe gegangen ist, als dem sichersten Mittel, die Ideen in der Natur aufzufinden, von unwesentlichem Beiwerk zu sondern und so ihrem Wesen nach zu bestimmen.

Diese Methode brachte es mit sich, dafs Platon für alle Begriffe, mochten sie nun Substanzen, Qualitäten oder Relationen betreffen, entsprechende Ideen in der Natur ansetzte, und dafs alle Verhältnisse der Begriffe unter einander ihr objektives Korrelat in Verhältnissen der Ideen fanden. Daher bezeichnet er als die Wissenschaft von den Ideen die Dialektik, jene logische Kunstfertigkeit, durch διαίρεσις einen allgemeinen Begriff in seine Unterarten zu zerlegen und ihn durch συναγωγή aus diesen Unterarten wieder zusammenzufassen, und feiert wiederholt diese Kunst der Dialektik, weil sie ihm der Weg zu seinen Ideen wurde, mit überschwänglichen Worten; sie ist (Phileb. 16 C) „eine Gabe der Götter an die Menschen, welche von ihnen her durch irgendeinen Prometheus zugleich mit einem glanzvollsten Feuer herabgebracht wurde“. Wer die Dialektik besitzt, der „durchschaut vollkommen, wie eine Idee durch viele Dinge, von denen jedes gesondert besteht, sich überall hindurchzieht, — wie viele Ideen, die von einander verschieden sind, von aufsen durch eine einzige umschlossen werden, — wie wiederum eine Idee durch alles das Viele sich in eins zusammennimmt, — und wie ihrer viele getrennt völlig aufser einander liegen“, eine Schilderung, aus welcher uns mehr die Begeisterung für den Gegenstand als eine klare logische Zergliederung desselben entgegentritt, wie sich dies aus der Neuheit der Sache erklärt.

Was den Platon veranlafste, wegen des Gemeinsamen, was alle Pferde haben, eine Idee des Pferdes anzusetzen, ebendieses mochte ihn veranlassen, wegen des Gemeinsamen, was alle Tiere an sich haben, eine Idee des Tieres, wegen des Gemeinsamen, was alle blauen Gegenstände haben, eine Idee des Blauen, gleichsam als einer in ihnen allen wirksamen Naturkraft anzunehmen, aber undurchführbare Schwierigkeiten entstehen in den schon angeführten Beispielen, wenn ein

Körper, der gespalten wird, dadurch die Idee der Einheit verliert und von der der Zweiheit in Besitz genommen wird, oder wenn Simmias im Vergleich mit dem kleinern Sokrates und dem gröfsern Phaedon gleichzeitig an den Ideen der Kleinheit und der Gröfse teil hat. Es wird daher doch richtiger sein, die von Platon angenommenen Ideen der Genera, Qualitäten und Relationen fallen zu lassen und nur die Species der organischen und unorganischen Natur als die wahren Ideen festzuhalten. Als solche bilden sie ein unentbehrliches Hilfsmittel, um die Verschiedenheiten in der Natur zu erklären. Aus dem Intellekt und seinen angeborenen Formen können diese Verschiedenheiten nicht entspringen, da er allem als einer und derselbe gegenübersteht. Sie müssen also in dem Dinge an sich (dem αὐτὸ καθ' αὑτό, wie auch Platon seine Ideen nennt) wurzeln. Wie aber dessen Einheit mit der Vielheit der Ideen sich verträgt, ist eine in das Gebiet des Transscendenten eingreifende und daher für uns unlösbare Frage, und wir müssen uns begnügen, die in der gezeigten Weise geläuterten platonischen Ideen als eine Hilfskonstruktion festzuhalten, welche zur Erklärung des Hervorgehens der vielheitlichen Welt aus dem einheitlichen Ansichseienden unentbehrlich ist und bleiben wird, ohne doch eine objektive Realität, sei es metaphysischer oder physischer Art, beanspruchen zu können.

d) Ideenwelt und Erscheinungswelt.

Das philosophische Denken der Griechen hatte bald nach seinem ersten Aufkommen in Heraklit und Parmenides zu einem Gegensatze geführt, an dessen Versöhnung das ihnen folgende Jahrhundert sich vergebens abarbeitete, und der wesentlich zum Zusammenbruch der Philosophie in der Sophistik beigetragen hatte. Wenn Parmenides lehrte, dafs es nur ein unwandelbares Sein gebe und alles Werden blofser Schein sei, so behauptete Heraklit umgekehrt, es gebe nur ein Werden und alles beharrliche Sein sei blofser Schein. Platon ging aus von der Lehre des Heraklit, nach welcher alles im beständigen Flusse ist, war aber gleich sehr beseelt von dem parmenideischen Gedanken, dafs hinter allem Wandel-

baren als die wahre Realität ein Unwandelbares stehen müsse, und diese unwandelbaren, dem wechselnden Naturleben zugrunde liegenden Formen oder αἰτίαι hatte er als seine Ideen gesucht und mit Hilfe der ihnen korrespondierenden Begriffe gefunden und näher bestimmt. So war er auf seinem eigentümlichen Wege dazu gelangt, die beiden Sphären zu unterscheiden, welche wir heute mit Kantischen Worten durch den Gegensatz der Dinge an sich und ihrer Erscheinungen bezeichnen, der sich durch die ganze Philosophie als ihr eigentliches Grundmotiv durchzieht, selten aber einen schönern Ausdruck gefunden hat als in den Worten, mit denen Tim. 27 D die ganze Betrachtung anhebt: τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον, καὶ τί τὸ γιγνόμενον μὲν ἀεί, ὂν δὲ οὐδέποτε· τὸ μὲν δὴ νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν, ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὄν, τὸ δ' αὖ δόξῃ μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν, γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν. „Was ist das ewig Seiende, niemals Werdende, und was ist das ewig Werdende, niemals aber Seiende? Jenes wird durch vernünftiges Denken ergriffen, das ewig sich selbst gleich Bleibende, das andere hingegen wird durch bloſses Meinen mittels vernunftloser Wahrnehmung erfaſst, das Entstehende und Vergehende, in Wahrheit aber niemals Seiende.“ Hier unterscheidet Platon die empirische Realität, das Reich des γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, in welchem die Regel des Heraklit gilt, und die metaphysische Realität, d. h. die Welt der Ideen, welche er mit Parmenides τὸ ὄν, „das Seiende“, oder zur Unterscheidung von dem bloſs empirisch Seienden mit Verschärfung des Ausdruckes τὸ ὄντως ὄν, „das wahrhaft Seiende“, nennt. Von ersterm Gebiete gibt es nur eine δόξα, eine Meinung, denn wenn alles in stetem Flusse ist, so sind die Dinge für jeden in jedem Augenblicke nur das, als was sie ihm erscheinen; „der Mensch ist das Maſs aller Dinge“, dieser Satz des Protagoras wird als die notwendige Konsequenz der herakliteischen Lehre Theaet. 160 D anerkannt. Ein Wissen hingegen kann es nur von dem geben, was ein bleibendes Sein besitzt, mithin nur von den Ideen, und es entsteht für Platon die Rep. 534 A im einzelnen ausgeführte Proportion:

$$\gamma\acute{\varepsilon}\nu\varepsilon\sigma\iota\varsigma : o\mathring{\upsilon}\sigma\acute{\iota}\alpha = \delta\acute{o}\xi\alpha : \grave{\varepsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta.$$

Die wichtigsten Merkmale, durch welche sich die Ideen von ihren Erscheinungen unterscheiden, sind aufser der erwähnten Unwandelbarkeit zweitens ihre Vorbildlichkeit und drittens ihre Unbedingtheit.

Die Ideen sind die παραδείγματα, die Urbilder oder Musterbilder, nach denen die Erscheinungen geformt sind als ihre ὁμοιώματα, Nachbildungen, oder μιμήματα, Nachahmungen, und diese Nachbildungen sind um so vollkommener und schöner, je näher sie dem Urbilde kommen. Ein schöner Gegenstand erweckt durch seine Schönheit die Rückerinnerung an seine von der Seele vor der Geburt geschaute Idee, erfüllt sie mit Sehnsucht nach der Ideenwelt und erhebt sie über sich selbst, Phaedr. 250 A: ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν, ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' αὐτῶν γίγνονται, „wenn sie etwas sehen, was jenem Jenseitigen ähnlich ist, so werden sie bestürzt und geraten aufser sich“. Die Schönheit, welche eigentlich nur der gemeinsame Familientypus aller Ideen ist, erscheint dem Platon als eine besondere, allbeherrschende Idee, wenn er im Symposion von den schönen Körpern zu den schönen Seelen, von diesen zu den schönen Bestrebungen und endlich zu der Idee der Schönheit als oberstem Gipfel hinaufleitet, p. 210 E fg.: „Wer nun bis zu diesem Punkte in der Liebe erzogen worden ist, dafs er in rechter Stufenfolge die schönen Dinge betrachtet, der gelangt am Ende seiner Liebeswerbung plötzlich dazu, etwas seiner Natur nach wunderbar Schönes zu schauen, eben jenes, o Sokrates, um dessenwillen alle jene frühern Bemühungen stattfanden, ein Schönes, welches erstlich ewig ist und weder entsteht noch vergeht, weder wächst noch abnimmt, welches ferner nicht zum Teil schön und zum Teil häfslich ist, nicht dann schön und dann wieder nicht, nicht im Vergleich mit dem einen schön und dem andern häfslich, nicht hier schön und dort häfslich, nicht für den einen schön und den andern häfslich; und dieses an sich Schöne (αὐτὸ τὸ καλόν) wird nicht vorgestellt wie etwa ein Angesicht oder Hände oder sonst etwas Körperliches, oder eine Rede oder Wissenschaft, auch nicht so, dafs es irgendwo an einem andern sich findet, sei es an einem Tiere oder auf der Erde oder im Himmel oder sonstwo, sondern so, dafs es selbst an

sich (αὐτὸ καθ' αὐτό) bei sich in seiner Einzigkeit ewig beharrt, alles übrige Schöne aber an ihm gewissermafsen teil hat, derart, dafs, während alles andere entsteht und vergeht, es selbst in keiner Weise irgendwie mehr oder weniger wird oder irgend etwas erleidet."

Das dritte Merkmal aller Ideen ist, dafs sie nicht, wie die Einzeldinge, ihr Dasein von einem andern zu Lehen tragen, sondern „selbst an sich", αὐτὰ καθ' αὑτά bestehen, eine merkwürdige Bezeichnung, da hier die indische, griechische und deutsche Metaphysik sogar im Ausdruck dessen, was sie alle als das Höchste suchen, zusammentreffen; denn die Inder nennen es den *âtman*, „das Selbst", Kant nennt es das Ding „an sich" und der platonische Ausdruck „selbst an sich" fafst beides zusammen. Im Gegensatze zu diesem an sich Seienden verdanken die Einzeldinge alles, was sie an Realität besitzen, den Ideen, und wenn schon Sophokles von den Menschen sagt:

ὁρῶ γὰρ ἡμᾶς οὐδὲν ὄντας ἄλλο πλὴν
εἴδωλ' ὅσοιπερ ζῶμεν καὶ κουφὴν σκιάν,

so stimmt Platon damit völlig überein, wenn er die individuellen Erscheinungen geradezu als blofse Trugbilder (εἴδωλα) und Schatten (σκιαί) bezeichnet, wie namentlich in dem berühmten Bilde von der Höhle zu Anfang des siebenten Buches der Republik. Denke dir, sagt hier Sokrates, die Menschen als Gefangene, welche in einer Höhle unter der Erde angekettet sitzen, so dafs sie weder aufstehen noch ihren Kopf wenden können, sondern genötigt sind, unverwandt auf die vor ihnen sich ausbreitende Höhlenwand zu blicken. Nun denke dir, dafs hinter dem Rücken dieser Gefangenen ein Licht brennt, und dafs zwischen dem Lichte und dem Rücken der Gefangenen allerlei Gegenstände vorüberziehen, so werden die Gefangenen weder das Licht in ihrem Rücken noch die hinter ihnen vorüberziehenden Gegenstände, noch auch sich selbst sehen, sondern von allem dem nur die Schattenbilder auf der vor ihnen ausgebreiteten Wandfläche erblicken und diese für die wirklichen Dinge halten. — Eine Deutung dieses für die ganze Grundanschauung des Platon entscheidenden Bildes ergibt sich von selbst. Das Licht im Rücken ist die sogleich zu

besprechende Idee des Guten, welche wie die Sonne Ursache aller Erkennbarkeit ist (in moderner Anschauung würden wir den Willen zum Leben darunter verstehen), die vorüberziehenden Gegenstände sind die platonischen Ideen, und die Schattenbilder von dem allem sind die individuellen Dinge, welche von den Menschen für die eigentliche Realität gehalten werden. Wollten wir in der Ausdeutung noch weiter und allerdings weit über Platon hinaus gehen, so wäre die ausgebreitete Wandfläche, auf die wir alles projizieren, wiederzuerkennen in den angeborenen Formen des Intellektes, Raum, Zeit und Kausalität, und wenn Platon weiter den Philosophen als denjenigen schildert, welcher sich von der Kette losgemacht hat, das Licht in der Höhle und, aus ihr heraustretend, den freien Himmel und die wahre Sonne als den Urquell alles Lichtes zu schauen bekommt, so denken wir uns, ohne Anspruch damit den Platon zu interpretieren, das Licht in der Höhle als den Willen im Stande der Bejahung, und die Verneinung des Willens zum Leben als die wahre grofse Sonne, denn wer diese geschaut hat, der wandelt, in das empirische Dasein und zum praktischen Leben zurückkehrend, umher wie ein Geblendeter.

Vier Fragen sind es, welche wir in bezug auf die Ideen und ihr Erscheinen in den individuellen Dingen aufzuwerfen und nach Mafsgabe des in Republik, Sophista, Parmenides, sowie in Philebus und Timaeus vorliegenden Materials zu beantworten haben: 1. Welches ist das oberste, allbeherrschende Prinzip der Ideenwelt? 2. Wie verhalten sich die verschiedenen Ideen zu einander? 3. Wie verhalten sie sich zu ihren Erscheinungen in der Natur? 4. Wie kommt es, dafs wir nicht die Ideen, welche doch die wahre Realität sind, sondern immer nur ihre Schattenbilder erblicken und diese für die wirklichen Dinge halten?

1. Von Gott und Göttern redet Platon nur da, wo er sich gelegentlich den populären Vorstellungen anpafst. Was in andern Anschauungskreisen Gott oder die Gottheit genannt wird und allerdings ein unentbehrlicher Bestandteil jeder tiefern philosophischen Anschauung ist, das wird in der platonischen Philosophie vertreten durch die Gesamtheit aller Ideen

und zuhöchst durch den Gipfel, welcher das ganze Ideenreich zusammenschliefst und krönt. Aber welches ist dieser Gipfel? Im Phaedrus und Symposion scheint Platon der Idee des Schönen die oberste Stelle einzuräumen. Im Sophista bezeichnet er als die obersten Ideen (μέγιστα τῶν γενῶν, p. 254 D) die Idee des Seienden (τὸ ὄν) und ihr untergeordnet die Ideen der Bewegung und Ruhe, der Identität und Verschiedenheit (κίνησις, στάσις, ταὐτόν, θάτερον). Aber in der Republik (VI, p. 509 B) schildert er eine Idee, welche an Würde und Kraft (πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει) noch ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, „erhaben über die Idee des Seienden" ist, und dieser oberste Gipfel der Ideenwelt ist die ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, die Idee des Guten. Platon vergleicht sie mit der Sonne; wie diese in der Erscheinungswelt Ursache nicht nur der Erkennbarkeit, sondern auch des Wachstums und Gedeihens der Dinge ist, so ist im Reiche der Ideen die Idee des Guten das Prinzip, welches allen Ideen die Erkennbarkeit (τὸ γιγνώσκεσθαι) und selbst das Sein (τὸ εἶναι) verleiht, p. 509 B: τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον, οἶμαι, τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος. „Du wirst zugeben, denke ich, dafs die Sonne den sichtbaren Dingen nicht nur die Kraft verleiht, gesehen zu werden, sondern auch das Werden, Wachsen und Gedeihen, obgleich sie selbst kein Werdendes ist. — So mufs man auch bekennen, dafs die Idee des Guten den Erkenntnisobjekten nicht nur die Erkennbarkeit verleiht, sondern dafs durch sie auch ihr Sein und ihre Wesenheit bedingt ist, obgleich das Gute selbst keine Wesenheit ist, sondern noch jenseits der Wesenheit besteht und sie an Würde und Kraft noch überragt." Was Platon bei seiner Idee des Guten im Auge hat, das kann nichts anderes sein als die allen Ideen als gemeinsamer Familienzug innewohnende Zweckmäfsigkeit, welche ihm als eine eigene oberste Idee erscheint. Denn die Zweckmäfsigkeit ist, abgesehen von der die ganze Natur durchwaltenden äufsern Zweckmäfsigkeit, als

innere Zweckmäfsigkeit für jeden Organismus die *ratio essendi* und die *ratio cognoscendi*, Seinsgrund und Erkenntnisgrund, letzteres, weil bei jedem Organ des Organismus die Überzeugung von seiner Zweckmäfsigkeit uns von vornherein feststeht und zur Auffindung des Zweckes, dem es dient, die Anleitung gibt.

2. Wenn auch Platon von Heraklit ausging und für die Ausgestaltung seiner Lehre unter dem Einflusse des Sokrates stand, so ist doch sein nächster Geistesverwandter unter den frühern Philosophen kein anderer als Parmenides. Mit diesem erklärt er die Erscheinungswelt für eine blofse Scheinwelt, mit diesem sucht und findet er das wahrhaft Seiende, das ὄν oder ὄντως ὄν, hinter der Erscheinung, nur dafs dieses unwandelbare Seiende dem Parmenides als eine abstrakte Einheit, dem Platon als eine zur Vielheit der Ideen sich gliedernde Einheit erscheint. Dafs das starre Eins des Parmenides sich notwendig zur organischen Vielheit der Ideen erschliefsen mufs, wird von Platon in dramatisch anschaulicher Weise im Sophista dadurch gezeigt, dafs der Gesprächsführer, der ξένος Ἐλεατικός, sich vor unsern Augen von einem Parmenideer zu einem Platoniker fortentwickelt. Die Aufgabe, den Sophisten zu definieren, dessen Gebiet die Unwahrheit, die Lüge, τὸ μὴ ὄν ist, nötigt ihn, entgegen der Warnung des Parmenides, die Realität eines Nichtseienden als eines Andersseienden zuzugestehen, sofern jede Idee in bezug auf sich selbst ein Seiendes, in bezug auf alle andern Ideen ein diese Ausschliefsendes und insofern ein Nichtseiendes ist; p. 256 E: περὶ ἕκαστον ἄρα τῶν εἰδῶν πολὺ μέν ἐστι τὸ ὄν, ἄπειρον δὲ πλήθει τὸ μὴ ὄν, „somit findet sich an jeder einzelnen Idee viel Seiendes und unendlich viel Nichtseiendes“, und p. 257 B: ὁπόταν τὸ μὴ ὂν λέγωμεν, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἐναντίον τι λέγομεν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ἕτερον μόνον, „sooft wir von einem Nichtseienden reden, verstehen wir nicht etwas dem Seienden Widersprechendes, sondern nur etwas ihm Entgegengesetztes“. Dies ist die κοινωνία τῶν γενῶν, „die Gemeinschaft der Gattungen“, d. h. der Ideen, denn getreu seinem Prinzip, für alle Begriffe entsprechende Ideen anzunehmen, vindiziert Platon seinem System der Ideen alle Verhältnisse der Überordnung und Unterordnung, die in einem System der

Begriffe stattfinden, und erläutert dies an dem Beispiel der obenerwähnten fünf allgemeinsten Ideen des ὄν, nebst κίνησις und στάσις, ταὐτόν und θάτερον. Eine systematische Durchführung dieser Gemeinschaft der Ideen hat Platon nicht versucht und konnte füglich davon abstehen, da sie ihm durch die Gemeinschaft der Begriffe schon gegeben war.

3. Die schwierigste der vier oben aufgeworfenen Fragen und damit wohl die schwierigste des ganzen platonischen Systems ist die nach dem Verhältnisse der allein realen Ideen zu der von ihnen alle Realität erborgenden Sinnenwelt. Platon bezeichnet dieses Verhältnis als eine μέθεξις, ein Teilhaben der Dinge an den Ideen, als κοινωνία, Gemeinsamkeit beider, und als παρουσία, ein Gegenwärtigsein der Idee in dem Einzelding. Aber wie ist dieses Teilhaben zu denken? Die Schwierigkeit dieser Vorstellung erläutert Platon im ersten Teile des Parmenides cap. 4—7 mit einer Offenheit, welche, da sie ihn nicht veranlafste, auf seine Ideenlehre ganz zu verzichten, dafür Zeugnis ablegt, dafs er sich bewufst war, die Lösung dieser Schwierigkeiten zu besitzen. Zwei Haupteinwendungen läfst er sich hier gegen seine Ideenlehre machen; a) τίν' οὖν τρόπον τῶν εἰδῶν σοι τὰ ἄλλα μεταλήψεται, μήτε κατὰ μέρη μήτε κατὰ ὅλα μεταλαμβάνειν δυνάμενα; „in welcher Art sollen denn nach dir die Dinge an den Ideen teilhaben, wenn sie weder teilweise noch ganz an ihnen teilhaben können?“ Die Einzeldinge können weder die Idee zerstückelt und unter sich verteilt haben, noch kann das eine Einzelding die ganze Idee besitzen und dadurch alle andern von ihrem Besitz ausschliefsen. b) Die Einzeldinge sind grofs, weil sie teilhaben an der Idee der Gröfse; das Gemeinsame an ihnen nötigt uns, eine solche Idee der Gröfse (αὐτὸ τὸ μέγεθος) anzunehmen. Ebenso aber, sollte man meinen, mufs weiter das Gemeinsame dieser Idee der Gröfse mit den grofsen Dingen uns nötigen, ein Drittes über beiden anzunehmen; ἄλλο ἄρα εἶδος μεγέθους ἀναφανήσεται, παρ' αὐτό τε τὸ μέγεθος γεγονὸς καὶ τὰ μετέχοντα αὐτοῦ, „es wird also eine nochmalige Idee der Gröfse anzunehmen sein, über die Idee der Gröfse und die an ihr teilhabenden Dinge hinaus“. Es ist derselbe Einwurf, den Aristoteles als den τρίτος ἄνθρωπος erwähnt. Das Gemeinsame an den Menschen

veranlafst die Annahme der Idee des Menschen als eines zweiten Menschen; das Gemeinsame zwischen den Menschen und diesem zweiten Menschen müfste uns ebenso veranlassen, über beide hinaus einen dritten Menschen anzunehmen, und so ins Unendliche fort. Und doch sind trotz dieser und anderer Bedenken die Ideen festzuhalten οὐδὲ ὅποι τρέψει τὴν διάνοιαν ἕξει, μὴ ἐῶν ἰδέαν τῶν ὄντων ἑκάστου τὴν αὐτὴν ἀεὶ εἶναι, „und man wird nicht wissen, wohin man seine Gedanken wenden soll, wenn man nicht annimmt, dafs für die Einzeldinge jedesmal eine immer sich gleichbleibende Idee bestehe“. — Statt der erwarteten Lösung bietet der zweite Teil des Parmenides ein Kabinettstück dialektischer Gymnastik, indem er beweist, dafs sowohl die Annahme, das Eine (die Idee) sei, wie auch die, dafs es nicht sei, sowohl für es selbst als auch für die Einzeldinge auf Widersprüche führt, womit der Dialog abbricht. Nur eine Annahme, wie Zeller scharfsinnig nachweist, würde von diesen Widersprüchen nicht berührt werden, die nämlich, dafs die Einzeldinge der Idee inhärieren, oder dafs die eine Idee in allen Einzeldingen gegenwärtig ist, wie dies Platon selbst durch das oft gebrauchte Wort παρουσία andeutet. Alle jene Widersprüche, in welche die Argumentationen des zweiten Teiles auslaufen, beruhen darauf, dafs auf das Verhältnis zwischen Idee und Erscheinung sowie auf die Idee selbst die Begriffe von Teilen, Anfang, Grenzen, Ruhe, Bewegung und Sein, mithin lauter räumliche, zeitliche und kausale Bestimmungen übertragen werden. Vermeidet man dieses, so fallen alle im ersten Teile beregten Schwierigkeiten weg; die Idee steht nicht räumlich als ein Zweites neben ihren Erscheinungen, sondern ist in jeder derselben ganz vorhanden, ohne doch darum ihre Einheit einzubüfsen, und nur die unberechtigte Koordination von Idee und Erscheinung als zweier empirisch neben einander bestehender Realitäten kann dazu verleiten, über beiden eine noch höhere Realität zu fordern und von einem τρίτος ἄνθρωπος zu reden.

4. Die vierte und letzte Frage, die wir oben aufwarfen und deren Beantwortung schwieriger für Platon war als für uns, die wir der Segnungen der Kantischen Philosophie teilhaft geworden sind, ist diese: Wenn die Ideen das ὄντως ὄν,

das allein wahrhaft Reale sind, wie kommt es, dafs wir nicht diese wahre Realität, sondern immer nur die Erscheinungen als ihre Schattenbilder schauen? Wir würden antworten: weil zwischen uns und dem Dinge an sich, dem αὐτὸ καθ' αὑτό, der Intellekt mit seinen angeborenen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, steht, welcher uns nötigt, das Raumlose räumlich, das Zeitlose zeitlich, das Kausalitätlose als der Kausalität unterworfen anzuschauen. Diese Antwort konnte Platon noch nicht geben. Was in dem Lichte der Kantischen Philosophie sich als das blofse Ineinander der apriorischen Anschauungsformen Raum, Zeit und Kausalität herausstellt, das erscheint dem Platon als eine unlösliche, dunkle Masse, bei deren Schilderung ihm bald der blofse Raum, bald das Ineinander aller drei Erkenntnisformen, mithin die alles Realen entkleidete, qualitätlose Substanz vorschwebt. Gerade das Schwanken zwischen diesen beiden Auffassungen legt Zeugnis ab für die hohe philosophische Besonnenheit des Platon, wie weiter unten zu zeigen sein wird. Hier mag es genügen, die Stelle zu bezeichnen, welche die sogenannte „platonische Materie“ in seinem System einnimmt und nur einnehmen kann. Rep. 477 A bezeichnet Platon die aus Sein und Nichtsein gemischte Erscheinungswelt als das Mittlere zwischen dem „lautern Seienden“ (εἰλικρινῶς ὄν) der Ideen und dem „absolut Nichtseienden“ (μηδαμῇ ὄν) der Materie. Sie ist, da alle Realität nur den Ideen angehört, ein völliges μὴ ὄν; im Gegensatze zur aristotelischen Materie, welcher nur ein relatives Nichtsein (στέρησις κατὰ συμβεβηκός) zukommt, hat Platons Materie, wenn dieser Ausdruck bei ihm einmal gebraucht werden soll, ein absolutes Nichtsein, eine στέρησις καθ' αὑτήν (Arist. Phys. I, 9. p. 192 a 5).

Die vier Gesichtspunkte, nach denen wir die platonische Metaphysik behandelt haben, begegnen uns wieder in den vier Prinzipien, welche nach Philebus und Timaeus zur Weltentstehung beitragen. Was zunächst den Timaeus betrifft, so entspricht, wie sich weiter unten noch näher ergeben wird, 1. sein δημιουργός der Idee des Guten, 2. das ταὐτὸν ἀμερές der Ideenwelt, 3. das μικτόν der Erscheinungswelt, und 4. das θάτερον μεριστόν der Materie. Strittiger ist die Bestimmung

der vier Prinzipien, aus welchen in Anlehnung an pythagoreische Vorstellungen Phileb. cap. XII—XVI die Welt zusammengesetzt wird. Auch hier unterscheidet Platon zunächst zwei Grundprinzipien, das πέρας (die Grenze) und das ἄπειρον (das Unbegrenzte), ferner die μῖξις (die Mischung beider) und endlich die αἰτία τῆς μίξεως (die Ursache der Mischung). Dafs hier unter dem ἄπειρον die Materie und unter der μῖξις das, was im Timaeus μικτόν heifst, also die Erscheinungswelt, zu verstehen sei, dürfte wohl allgemein angenommen werden. Hingegen gehen in der Bestimmung der beiden andern Prinzipien die Meinungen aus einander, sofern manche, obenan unter ihnen Zeller, das πέρας auf das Mathematische, dem Platon häufig eine mittlere Stellung zwischen Idee und Erscheinung anweist, und die αἰτία auf die ganze Ideenwelt beziehen. Aber da wir nicht umhin können, die μῖξις des Philebus mit dem μικτόν des Timaeus gleichzusetzen, dieses μικτόν aber aus Idee (ταὐτὸν ἀμερές) und Materie (θάτερον μεριστόν) besteht, so scheint uns der Schlufs unvermeidlich, auch im Philebus unter den beiden Elementen, aus denen die μῖξις zustande kommt, gleichfalls Idee und Materie zu verstehen, somit das πέρας mit der Ideenwelt und die αἰτία mit der Idee des Guten in der Republik und dem δημιουργός im Timaeus in Parallele zu stellen. Wenn dabei als Charakteristik des ἄπειρον das Mehr und Minder, und als Beispiel des πέρας mathematische Bestimmungen wie ἴσον und διπλάσιον gebraucht werden, so bereitet sich in diesen Bestimmungen schon der Versuch vor, welchen Platon im höhern Alter machte, seine Ideen auf Zahlen zu reduzieren und dabei die Materie als das μέγα καὶ μικρόν zu fassen.

Die Ideen des Platon sind nicht im Raume (πρὸς ὃ δὴ καὶ ὀνειροπολοῦμεν βλέποντες καί φαμεν ἀναγκαῖον, εἶναί που τὸ ὂν ἅπαν ἔν τινι τόπῳ καὶ κατέχον χώραν τινά, Tim. p. 52 B) sowie auch nicht in der Zeit (ταῦτα δὲ πάντα μέρη χρόνου, καὶ τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἴδη, ἃ δὴ φέροντες λανθάνομεν ἐπὶ τὴν ἀΐδιον οὐσίαν οὐκ ὀρθῶς, Tim. p. 37 E), und doch kann es nicht vermieden werden, ihnen gewisse räumliche und zeitliche Bestimmungen beizulegen, indem z. B. die Idee des Pferdes aus der Gesamtheit der Lebensorgane und der

ganzen Reihe seiner Lebenserscheinungen besteht, somit den Raum und die Zeit voraussetzt. Die Idee ist eben das raumlose und zeitlose Ansichseiende, wie es, um in Raum und Zeit zu erscheinen, sich deren Verhältnissen anpafst. Dieses scheint Platon empfunden zu haben, wenn er im höhern Alter dazu überging, das ἄπειρον, die Materie, in die Ideenwelt hineinzutragen, indem er die Idee auffafste als zusammengesetzt aus zwei Elementen, dem ἕν, der absoluten, jede räumliche und zeitliche Vielheit ausschliefsenden Einheit, und einem der Materie verwandten Elemente, welches er als das μέγα καὶ μικρόν (das Grofs-und-Kleine, Quantitätlose, die Quantität in sich Aufnehmende) oder als die ἀόριστος δυάς, die unbestimmte Zweiheit, das ἄπειρον als Prinzip der Zweiheit, bezeichnete. Wie die arithmetischen Zahlen aus diesen beiden Elementen entstehen, so auch die Ideen, und hierin scheint der Grund zu liegen, dafs Platon versuchte, seine Ideen in pythagoreisierender Weise auf Idealzahlen (ἀριθμοὶ εἰδητικοί oder νοητοί) zu reduzieren. Ein erster Ansatz dazu findet sich schon im Philebus, wenn dort p. 16 C die Forderung aufgestellt wird, zuerst die eine allem zugrunde liegende Idee zu suchen, dann die zwei ihr untergeordneten oder drei oder wieviele ihrer sein mögen, bis herab zum ἄπειρον. Jenes Eine identifizierte er, wie Aristoteles bezeugt, mit der Idee des Guten, und so scheint das Ganze auf den Versuch hinauszulaufen, eine Rangordnung unter den Ideen herzustellen. Über das nähere Verfahren hierbei sind wir nur ungenügend unterrichtet, und jedenfalls ist diese ganze von Platon im höhern Alter unternommene Konstruktion, soweit es zu einer solchen gekommen sein mag, für das Verständnis der Ideenlehre ohne weitere Bedeutung.

5. Platons Physik.

a) Vorbemerkungen.

Im Dialog Timaeus, welcher die Naturphilosophie des Platon enthält, ist der Führer des Gespräches nicht Sokrates, dem dergleichen Untersuchungen allzu fern lagen, sondern der mit Sokrates gleichzeitig lebende Pythagoreer Timaeus aus

Locri in Unteritalien, und dieser Umstand mag Anlafs zu dem Gerede gegeben haben, dafs Platon im Timaeus sich mit fremden Federn geschmückt und pythagoreische Weisheit zu Markte getragen habe. In diesem Sinne interpelliert ihn der schmähsüchtige Sillograph Timon von Phlius (um 280 a. C.) mit den Worten (bei Gellius III, 17):

πολλῶν δ' ἀργυρίων ὀλίγην ἠλλάξαο βίβλον,
ἔνθεν ἀπαρχόμενος τιμαιογραφεῖν ἐδιδάχθης,

„für vieles Geld hast du ein kleines Buch erstanden (es soll das aus drei Büchern bestehende Werk des Philolaos gewesen sein), auf welches dich stützend du gelernt hast, deinen Timaeus zu schreiben".

Dafs Platon in seiner Kosmographie vielfach durch pythagoreische Gedanken angeregt wurde, ist wohl nicht zu bezweifeln, aber seine Darstellung der Weltbildung im Timaeus trägt zu sehr den Stempel seines Geistes, ist zu sehr durch den ganzen Zusammenhang der platonischen Weltanschauung bedingt und gefordert, als dafs wir nicht ebenso wie für die Genesis der Ideenlehre auch für die Physik des Platon als seine eigenste und gröfste Lehrerin die Natur der Dinge selbst anzusprechen hätten; wie wir daher in den oben S. 253 angeführten Worten aus dem Phaedon ein Selbstzeugnis der eigenen Entwicklung des Platon erkannten, so werden wir als eine weitere Bestätigung unserer Auffassung auf Platon selbst die schönen Worte beziehen dürfen, mit welchen er (Tim. 47 A) den Eindruck der anschaulichen Welt als die wichtigste Quelle der philosophischen Erkenntnis bezeichnet: ὄψις δὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον αἰτία τῆς μεγίστης ὠφελείας γέγονεν ἡμῖν, ὅτι τῶν νῦν λόγων περὶ τοῦ παντὸς λεγομένων οὐδεὶς ἄν ποτε ἐρρήθη μήτε ἄστρα μήτε ἥλιον μήτ' οὐρανὸν ἰδόντων. νῦν δ' ἡμέρα τε καὶ νὺξ ὀφθεῖσαι μῆνές τε καὶ ἐνιαυτῶν περίοδοι μεμηχάνηνται μὲν ἀριθμόν, χρόνου δὲ ἔννοιαν περί τε τῆς τοῦ παντὸς φύσεως ζήτησιν ἔδοσαν· ἐξ ὧν ἐπορισάμεθα φιλοσοφίας γένος, οὗ μεῖζον ἀγαθὸν οὔτ' ἦλθεν οὔθ' ἥξει ποτὲ τῷ θνητῷ γένει δωρηθὲν ἐκ θεῶν. „Das Auge ist uns, wie ich glaube, als gröfste Wohltat geschenkt; denn von dem, was wir gegenwärtig über das Weltall vortragen, könnte nichts gesagt worden sein, vermöchten wir nicht die Sterne

und die Sonne und den Himmel zu schauen. Jetzt aber hat der Anblick des Tages und der Nacht, der Monate und des jährlichen Umlaufes den Begriff der Zahl zuwege gebracht und uns die Vorstellung der Zeit und die Forschung über die Natur des Weltalls eingegeben, aus diesen aber haben wir die Wissenschaft der Philosophie gewonnen, und ein gröfseres Gut als diese ist nicht gewesen und wird nie sein unter allem, was die Götter dem Menschengeschlecht verliehen haben."

Getreu seiner Überzeugung, dafs es ein Wissen nur von den Ideen, hingegen von der werdenden und wechselnden Erscheinungswelt nur ein Meinen gebe, trägt Platon seine Physik nur als εἰκότες μῦθοι, „wahrscheinliche Reden", vor, will den seinen Freund nennen, der ihn eines Bessern zu belehren vermag, und kleidet, um die Unsicherheit des Bodens, den er jetzt betritt, dem Leser gegenwärtig zu halten, seine Darstellung von der Weltbildung in ein mythisches Gewand, welches ihn der vollen Verantwortlichkeit für das Gesagte überhebt und doch seine eigentliche Meinung überall deutlich durchblicken läfst.

b) Die vier Prinzipien der Weltbildung.

Dieselben vier Prinzipien, welche, wie oben gezeigt, in dem Gedankengang der Republik zutage traten und für die Konstruktion des Philebus mafsgebend waren, beherrschen auch die Darstellung des Timaeus.

Was in der Republik als die Idee des Guten, im Philebus als die Ursache der Mischung von Grenze und Unbegrenztem bezeichnet wurde, das erscheint im Timaeus personifiziert als ein die Welt aus Ideen und Materie bauender Gott, ein δημιουργός (p. 29 A), welcher alles so viel wie möglich zum Guten zu gestalten sich bemüht; p. 29 E: ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ᾽ ἐκτὸς ὢν πάντα ὅ τι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ, „gut war er, keiner aber, der gut ist, empfindet jemals über irgend etwas Neid; da er aber von diesem frei war, wollte er, dafs alles so viel wie möglich ihm selbst ähnlich würde". Schon diese Worte dürften genügen, um zu zeigen, dafs das, was hier in leicht durchsichtiger Personifikation als Gott erscheint, nichts

anderes ist, als was in der Republik die Idee des Guten genannt wurde. Für einen persönlichen Gott als Weltschöpfer ist im platonischen System kein Platz, denn die Ideen sind, wie wir gesehen haben, αὐτὰ καθ' αὑτά, „selbst an sich selbst seiend", sie würden es aber nicht mehr sein, und das ganze System müſste einen andern Aufbau zeigen, wenn es von einem persönlichen Gott als oberstem Prinzip ausginge. Daſs alle Ideen von der Idee des Guten abhängig sind, tut ihrer Selbstherrlichkeit keinen Abbruch, denn die Idee des Guten ist, wie wir oben S. 263 gezeigt haben, nichts anderes als die allen Ideen als gemeinsamer Familientypus eigene Zweckmäſsigkeit, welche dem Platon als eine besondere, alle andern beherrschende Idee erscheint. Daſs dieser Demiurgos der von ihm gebauten Welt der Zeit nach vorherging, war durch die mythische Darstellung von selbst gegeben, aber doch bleibt es eine schwierige Frage, ob Platon im Ernste eine zeitliche Schöpfung der Welt angenommen habe. Er erklärt ausdrücklich (oben S. 268), daſs die Worte „es war, es ist, es wird sein" auf die ewige Wesenheit keine Anwendung finden, und dennoch entscheidet er sich bei der Frage, ob die Welt ewig oder geworden sei, mit einem nachdrücklichen γέγονεν für die letztere Möglichkeit, p. 28 B: „Sie ist geworden; denn sie ist sichtbar und greifbar und hat einen Körper, alles aber was von dieser Art ist, das ist sinnlich wahrnehmbar, das sinnlich Wahrnehmbare aber und als solches durch bloſse Meinung zu Erkennende muſs entstanden und geworden sein." Weil diese Welt das Reich der γένεσις ist, darum muſs sie, wie Platon zu glauben scheint, nicht nur im einzelnen, sondern auch als Ganzes der γένεσις unterworfen und somit geworden sein. Den Widerspruch, daſs bei Annahme einer zeitlichen Entstehung der Welt die zeitlosen Prinzipien, aus denen sie entstanden ist, ihr zeitlich vorhergegangen sein müssen, scheint er nicht deutlich empfunden zu haben, und hilft sich mit der unmöglichen Wendung, daſs die Zeit als bewegliches Abbild der Ewigkeit (εἰκὼν κινητὸς αἰῶνος, p. 37 D) zugleich mit der Welt, mithin in einem bestimmten Zeitpunkte entstanden sei, welcher als solcher das Dasein der Zeit immer schon voraussetzt.

Wie im Philebus die αἰτία aus πέρας und ἄπειρον die μῖξις vollbringt, so hat im Timaeus der δημιουργός einerseits die Ideen, andererseits die Materie sich gegenüber, deren Mischung den ersten Schritt zur Weltschöpfung bildet. Bedeutungsvoll ist es, wenn Platon hier die Ideen als das ταὐτὸν ἀμερές, die Materie als das θάτερον μεριστόν bezeichnet, und es liegt nahe, diese tiefgreifenden Benennungen mit den Grundanschauungen der Kantischen Philosophie zu vergleichen. Das Ding an sich ist nach Kant kausalitätlos, seine Ideen bezeichnet Platon als das ταὐτόν, „das immer sich selbst gleich Bleibende", wodurch er jede Veränderung, mithin, auch ohne sich dessen deutlich bewufst zu werden, die Regel, nach der alle Veränderungen erfolgen, d. h. die Kausalität, von ihnen ausschliefst. Das Ding an sich ist nach Kant raumlos und zeitlos, seine Ideen bezeichnet Platon als das ἀμερές, „das keine Teile Habende"; da alles räumliche und zeitliche Sein teilbar ist, so wird von Platon durch Ausschliefsung der Teilbarkeit auch die Räumlichkeit und Zeitlichkeit von seinen Ideen ausgeschlossen, wie er dies an andern Stellen (oben S. 268) auch ausdrücklich erklärt.

Im Gegensatze zur Ideenwelt als dem ταὐτὸν ἀμερές nennt Platon im Timaeus die Materie (deren Name ὕλη, *materia*, erst bei Aristoteles vorkommt) das θάτερον μεριστόν. Der erstere Ausdruck bezeichnet im Gegensatze zum ταὐτόν, dem immer sich gleich Bleibenden, „das andere", das von Moment zu Moment sich Verändernde, wie es nach Platon den Charakter der Erscheinungswelt (des γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον) ausmacht, während seiner Materie nicht sowohl dieses Werden als vielmehr das Prinzip, auf dem alles Werden beruht (modern gesprochen: das Prinzip der Kausalität), zustehen würde. Eine ähnliche Zweideutigkeit findet sich bei Platon im Gebrauche des Begriffes der ἀνάγκη, wenn er einerseits die Sinnenwelt als Produkt des νοῦς, d. h. der Ideen, und der ἀνάγκη auffafst, p. 48 A: μεμιγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη, und p. 68 E: διὸ δὴ χρὴ δύ' αἰτίας εἴδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, andererseits (p. 48 E) es notwendig findet, die Materie noch als ein drittes Prinzip einzuführen, aus deren Mischung mit den Ideen, wie

vorher aus der Mischung von νοῦς und ἀνάγκη, die Welt entstehen soll (τότε μὲν γὰρ δύο εἴδη διειλόμεθα, νῦν δὲ τρίτον ἄλλο γένος ἡμῖν δηλωτέον); wie hier die ἀνάγκη den Charakter der Sinnenwelt bildet, während sie oben richtiger als das erschien, aus dessen Mischung mit dem νοῦς die Sinnenwelt entsteht, so wird umgekehrt der Ausdruck θάτερον, welcher streng genommen die Sinnenwelt charakterisiert, von Platon verwendet, um die Materie zu bezeichnen. Um so treffender ist es, wenn Platon mit einem zweiten Ausdruck seine Materie im Gegensatze zu dem die Ideenwelt charakterisierenden ἀμερές als das μεριστόν, „das Teilbare", bezeichnet, d. h. als dasjenige, dessen Wesen in der Teilbarkeit besteht, und vermöge dessen die Dinge der Sinnenwelt ihre Teilbarkeit besitzen. Dafs als dieses ταὐτὸν ἀμερές, welches das Wesen der Materie ausmacht, dem Platon der von allem Realen entblöfste Raum vorschwebte, während zugleich diese Auffassung bei ihm von einer andern durchkreuzt und getrübt wird, veranlafst in Platons Schilderung der Materie ein eigentümliches Schwanken, welches von hohem philosophischen Interesse ist.

Bis heute noch sind die Meinungen der Ausleger darüber geteilt, was unter der platonischen Materie zu verstehen sei, und Platon selbst gerät, indem er sich diesem Punkte seines Systems nähert, in eine nicht geringe Verlegenheit. Alles Reale, alles Wirkende an den Dingen, kommt ihnen von den Ideen; bringen wir es in Abzug, so bleibt ein blofses Nichts, ein μὴ ὄν, wie auch Platon anerkennt, übrig, und doch ist dieses Nichts stark genug, zwischen uns und die Ideen zu treten, das unmittelbare Anschauen der Ideen zu verhindern und an ihrer Statt uns nur die empirischen Dinge als deren blofse Schattenbilder, ὁμοιώματα, μιμήματα, εἴδωλα, zu zeigen. „Die Lage der Sache selbst zwingt uns", sagt Platon p. 49 A, „eine schwierige und dunkle Wesenheit (χαλεπὸν καὶ ἀμυδρὸν εἶδος) versuchsweise durch Worte kundzumachen. Welche Kraft aber und welche Natur mufs es wohl besitzen? Eine solche doch wohl, dafs es für alles Entstehende den aufnehmenden Mutterschofs (ὑποδοχή) oder gleichsam eine Amme (τιθήνη) bildet." Weiter setzt Platon aus einander, wie eine solche Wesenheit weder Feuer noch Wasser, noch sonst

irgendein Element sein kann, sondern, um die Qualitäten der Ideen rein in sich darzustellen, selbst qualitätlos sein mufs; p. 50 B: „Denn sie mufs alles in sich aufnehmen und darf niemals eine dem in sie Eingehenden ähnliche Gestaltung, wie sie auch immer sein mag, besitzen. Denn sie ist ihrer Natur nach für alles gleichsam die Teigmasse (ἐκμαγεῖον), aus der es geknetet wird, bewegt aber und gestaltet wird sie erst durch das, was in sie eingeht, und durch dieses erscheint sie bald als das eine, bald als das andere"; p. 51 A: „Weil sie also für das Entstandene, für alles Sichtbare und überhaupt alles Wahrnehmbare die Mutter und den aufnehmenden Schofs (μητέρα καὶ ὑποδοχήν) bildet, darum darf sie weder Erde, Luft, Feuer oder Wasser, noch irgend etwas von dem sein, was aus diesem oder woraus dieses entsteht. Sondern wir werden nicht irregehen, wenn wir sie bezeichnen als eine unsichtbare und gestaltlose, alles in sich aufnehmende Wesenheit, welche schwer zu fassen ist und in unbegreiflicher Weise an den geistigen Ideen teilnimmt (ἀνόρατον εἶδός τε καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πῃ τοῦ νοητοῦ καὶ δυσαλωτότατον)". Die letzten Worte finden ihre Erklärung darin, dafs Platon p. 52 B das Wesen der Materie bezeichnet als ἁπτὸν λογισμῷ τινι νόθῳ, „erfafsbar durch einen unechten Vernunftschlufs". Durch einen Vernunftschlufs, λογισμός, erheben wir uns auf dem Wege der Abstraktion von den Einzeldingen zur Species, zum Genus und so höher und höher hinauf bis zu den obersten Ideen. Ein ähnlicher Abstraktionsprozefs läfst uns von den Einzeldingen durch Fallenlassen aller Qualitäten, alles dessen, wodurch sie sich unterscheiden, schliefslich zu der unterschiedlosen und qualitätlosen, allen gemeinsamen Materie gelangen; auch dies geschieht durch einen λογισμός, aber er ist νόθος, unecht, weil er uns nicht hinauf in das Licht der Ideenwelt, sondern hinab in das Dunkel der Materie führt (wie ich dies bereits in meiner *Commentatio de Platonis Sophista*, 1869, p. 32—34, auseinandergesetzt habe).

Alle die erwähnten Äufserungen deuten darauf hin, dafs Platon unter seiner Materie das formlose und gestaltlose Substrat aller Erscheinungen, mit andern Worten die von allen

Qualitäten entblöfste, qualitätlose Substanz verstanden wissen will, und in diesem Sinne ist er auch von der Mehrzahl der neuern Ausleger verstanden worden. Hingegen hat Zeller behauptet, dafs die platonische Materie im Grunde nichts anderes sei als der nach Abzug alles Realen übrigbleibende leere Raum; für diesen erklärte sie schon Aristoteles (Phys. IV, 2. p. 209 b 11: διὸ καὶ Πλάτων τὴν ὕλην καὶ τὴν χώραν ταὐτό φησιν εἶναι ἐν τῷ Τιμαίῳ), und auch Platon bezeichnet seine Materie nicht als das „aus welchem“, sondern „in welchem“ (ἐν ᾧ, p. 49 E, 50 C) alles entsteht, und unterscheidet sie von Ideen und Erscheinungswelt p. 52 A als eine dritte Art: τρίτον δὲ αὖ γένος ὂν τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, „als dritte Art aber besteht ewig der Raum, welcher selbst dem Vergang nicht unterworfen ist, aber allem, was entsteht, eine Stätte gewährt“. Eine starke Stütze findet diese Auffassung der platonischen Materie als des blofsen Raumes auch darin, dafs die aus ihr entstehenden Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde, wie unten zu zeigen sein wird, nach Platon nur aus unsichtbar kleinen, von Flächen umschlossenen, übrigens aber leeren, stereometrischen Polyedern bestehen.

Diese vielerörterte Streitfrage, ob unter der platonischen Materie der blofse Raum oder aber die qualitätlose Substanz zu verstehen sei, hat ihren Grund darin, dafs Platon selbst seine Materie bald als die blofse χώρα, bald als ein positives Substrat, ein ἐκμαγεῖον, behandelt, aber gerade dieses Schwanken des Platon ist ein Beweis für seine hohe philosophische Besonnenheit, da es in der Natur der Sache selbst begründet ist.

Bringen wir von einem Körper alles in Abzug, was durch die Ideen an ihm gesetzt ist, so werden in demselben Mafse alle seine Qualitäten schwinden, er wird nach und nach seine Sichtbarkeit, Hörbarkeit, Fühlbarkeit usw. einbüfsen, und in dem Augenblicke, wo ich ihm das letzte Ideenartige, wie Platon, das letzte Kraftartige, wie Kant sagt, entzogen habe, bleibt mir nichts von ihm übrig als der leere Raum. Die Körper sind, nach Kants trefflicher Definition, „krafterfüllte Räume“. Diese Zerlegung der Körper in den Raum und die

ihn erfüllenden Kräfte oder, wie Platon sagt, Ideen ist für das abstrakte Denken vollkommen befriedigend.

Anders steht es, wenn wir uns einen Körper anschaulich vor Augen stellen und ihn nach und nach aller seiner Qualitäten, durch die allein er auf uns wirkt, entkleiden. Auch nach Abzug derselben glauben wir doch noch etwas mehr übrig zu behalten als den bloſsen Raum, nämlich die Vorstellung einer dunklen, verschwommenen Masse, welche zwar weder sichtbar noch greifbar oder sonst irgendwie wahrnehmbar ist, und doch als ein gewisses Etwas sich vor unserm Vorstellungsvermögen behauptet. Es ist dies die qualitätlose Substanz, welche, wie Kant und Schopenhauer bewiesen haben, ein bloſs subjektives Phänomen, das bloſse Ineinander der apriorischen Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kausalität ist. Sie ist nicht sowohl, wie Kant meint, der objektive Vertreter der Zeit, sondern, wie Schopenhauer richtiger urteilt, der objektive Widerschein der Kausalität, sie ist, nachdem ich aufgehört habe, alle konkreten Wirkungen als Ursachen in den Raum hinauszuprojizieren, die allgemeine Möglichkeit des Wirkens, d. h. die Kausalität, welche als die allgemeine Möglichkeit des Ursacheseins, d. h. als die qualitätlose Substanz, von uns in den Raum hinausprojiziert wird, und so als jenes seltsame Gebilde erscheint, welches in seine Bestandteile aufzulösen dem Platon noch nicht vergönnt war. Was ihm als jener unlösliche Rest übrig blieb, den er bald als bloſsen Raum, bald als qualitätlose Substanz schildert, das entschleiert sich in der Kantischen Philosophie als das Ineinander der drei subjektiven Anschauungsformen, welche uns nötigen, das Ding an sich immer nur zu sehen wie es erscheint, mit andern Worten als die vermöge eines natürlichen psychologischen Prozesses von uns als den Raum erfüllend und in der Zeit beharrend vorgestellte Kausalität.

c) Weltseele und Weltleib.

Wie der Mensch nach Platons Auffassung aus Leib und Seele besteht, so hat auch das Weltganze eine Seele und einen Leib, und wie die menschliche Seele, d. h. nach dem Timaeus der menschliche Intellekt, einerseits vermöge des λογιστικόν,

der Vernunfterkenntnis, den Ideen, andererseits vermöge des αἰσθητικόν, der Sinneswahrnehmung, der Materie zugewandt und wesensverwandt ist, so mufs auch schon die Weltseele, mit welcher die Einzelseele aus demselben Mischkruge stammt, beide Elemente, das ideelle und das materielle, an sich tragen, und hierin liegt das eigentliche Motiv, welches den Platon veranlafste, schon die Weltseele aus einer Mischung des ταὐτὸν ἀμερές (der Ideen) und des θάτερον μεριστόν (der Materie) entstehen zu lassen. Aus beiden bildet der δημιουργός zunächst ein μικτόν, eine Mischung, und fügt dann alle drei Elemente, Ideen, Gemischtes und Materie, in der Weise zusammen, dafs sie wie die Teile eines aus drei Stäben zusammengeleimten Stabes parallel der Länge nach neben einander herlaufen und sich bis zu einem gewissen Grade gegenseitig durchdringen, wobei der Zusammenhang des Ganzen in sehr komplizierter Weise nach Zahlverhältnissen harmonisch geordnet wird (p. 35 B fg.). Er spaltet sodann diesen Stab der Länge nach in zwei Teile, von denen der eine vorwiegend das ideelle, der andere vorwiegend das materielle Element enthält. Jede dieser beiden Stabhälften biegt er zu einem Reifen zusammen und steckt beide Reifen so in einander, dafs der äufsere vorwiegend aus Ideellem, der innere vorwiegend aus Materiellem besteht. Den äufsern Reifen formt er, wie wir annehmen müssen, zu einer Hohlkugel, an der die Fixsterne befestigt sind, und gibt ihm eine Drehung von Osten nach Westen; der innere Reif, aus dem weiterhin die Sphären der sieben Planeten gebildet werden, erhält umgekehrt eine Drehung von Westen nach Osten; er liegt mit dem Himmelsäquator nicht in gleicher Ebene, sondern ist schräg gegen ihn geneigt, etwa in der Form eines griechischen Χ oder, wie wir sagen würden, in einem Winkel von 23½ Grad, denn was Platon hier erklären will, ist die Schiefe der Ekliptik, welche auf der Neigung der Erdbahn und mit ihr der übrigen Planetenbahnen gegen den Himmelsäquator beruht. Weiter zerlegt der Weltbildner diesen innern Reifen in sieben Ringe, an welchen die sieben Planeten im Sinne der Alten, von innen nach aufsen gehend, Mond, Sonne, Venus, Merkur (in dieser Folge), Mars, Jupiter, Saturn um die ruhende Erde herumlaufen in Abständen, welche

der harmonischen Gliederung der Weltseele entsprechen (p. 36 D). Das Wesentliche an der Sache ist, dafs die Weltseele den Inbegriff der mathematischen Verhältnisse des Universums bildet, nach Analogie der menschlichen Seele mit vernünftiger Erkenntnis ausgestattet ist und zugleich als treibende Kraft alle Bewegungen der Weltkörper in Gang hält.

In die ihrer Natur nach unsichtbare Weltseele baut der Demiurg sodann den sichtbaren Weltleib hinein, in der Art, dafs die Seele von der Mitte des Weltganzen aus nach allen Seiten bis an die äufsern Grenzen der Weltkugel und noch darüber hinaus sich erstreckt (p. 34 B: ψυχὴν δὲ εἰς τὸ μέσον θεὶς διὰ παντός τε ἔτεινε καὶ ἔτι ἔξωθεν τὸ σῶμα αὐτῇ περιεκάλυψε ταύτῃ). Zwei Eigenschaften mufste der Weltleib haben, er mufste sichtbar und greifbar sein. Beides wird erreicht, indem unter den Händen des Weltbildners die bis dahin unsichtbare und ungreifbare und nichtsdestoweniger als eine chaotisch wogende Masse vorgestellte Materie sich zu unsichtbar kleinen stereometrischen Körpern gleichsam kristallisiert, welche nur aus dem leeren Raume und den ihn umschliefsenden Flächen bestehen. Dieselbe Materie, d. h. dieselbe von Flächen umschlossene Leere, bildet, zu Tetraedern geformt, das Feuer, zu Hexaedern geformt, das Erdelement. Zwischen beiden aber, sagt Platon, mufste ein Band sein, und das schönste Band liegt in der Proportion. Wenn es sich nun um Flächen handelte, so würde eine mittlere Proportionale genügen, da aber die Proportion zwischen zwei Körpern stattfinden soll, so sind zwei Mittelglieder erforderlich (p. 32 B), und diese gewinnt Platon, indem er die homogene Materie als Wasser zu Eikosaedern, als Luft zu Oktaedern sich formen läfst, wodurch er die Proportion erhält:

Hexaeder : Eikosaeder = Eikosaeder : Oktaeder = Oktaeder : Tetraeder
Erde : Wasser = Wasser : Luft = Luft : Feuer.

Dieses Verfahren hat nicht ermangelt, das Kopfschütteln der Mathematiker aller Zeiten hervorzurufen, da Platon selbst ein zu guter Mathematiker war, als dafs man ihm einen Fehler, wie er hier vorliegt, leichthin zutrauen mochte. Es ist ganz richtig, dafs bei Flächen eine mittlere Proportionale genügt,

bei Körpern hingegen deren zwei erforderlich sind, aber dies gilt doch nur für ähnliche Figuren und Körper, während es sich hier um eine Proportion zwischen Würfeln und Pyramiden handeln soll, welche, was die Form der Körper betrifft, von der hier allein die Rede sein kann, überhaupt nicht möglich ist. Auch der Übergang der Elemente in einander läfst sich nicht, wie Platon will, vollständig aus einer Umstellung der sie bildenden Begrenzungsflächen erklären. Neben dieser Rücksicht auf den Übergang der Elemente in einander liefs er sich bei seiner unmöglichen Konstruktion wohl durch den Wunsch leiten, die vier regelmäfsigen Polyeder seinem System einzuverleiben, während er von dem noch übrigen, fünften, dem Dodekaeder, kurz und etwas dunkel bemerkt, p. 55 C: ἔτι δὲ οὔσης ξυστάσεως μιᾶς πέμπτης, ἐπὶ τὸ πᾶν ὁ θεὸς αὐτῇ κατεχρήσατο ἐκεῖνο διαζωγραφῶν, „und da noch ein fünftes Gebilde übrig war, so benutzte es der Gott für das Weltganze, um dieses künstlerisch zu gestalten“, wozu der unechte Timaeus p. 98 D kommentierend bemerkt: τὸ δὲ δωδεκάεδρον εἰκόνα τοῦ παντὸς ἐστάσατο, ἔγγιστα σφαίρας ἐόν, „das Dodekaeder aber stellte er auf als ein Bild des Weltganzen, da es sich am meisten der Kugelform nähert“. — Durch die Bildung der vier Elemente ist der ganze Vorrat der Materie verbraucht und dem kugelförmigen Weltganzen einverleibt; aufser ihm gibt es nichts mehr, so dafs ihm von aufsen keine Schädigung drohen kann. Die einmal geschaffene Welt bleibt in Ewigkeit bestehen, da nur der, welcher sie gebildet hat, die Macht haben würde, sie wieder aufzulösen, aber als der alles zum Guten Gestaltende das schön Verbundene nicht wird auflösen wollen (p. 41 A fg.).

In der Mitte des Weltganzen ruht die Erde als eine Kugel; sie ist befestigt an einer von einem Himmelspol zum andern durch die Pole der Erde gehenden Achse oder Spille (ἠλακάτη), an deren äufsersten Enden sich Wirtel (σφόνδυλοι) befinden, welche die Drehung des Fixsternhimmels von Osten nach Westen, die der Planeten von Westen nach Osten ermöglichen. Spille und Wirtel in ihrer Gesamtheit machen die Weltspindel (ἄτρακτος) aus.

d) Die Einzelseele und der Leib.

Nachdem der Weltbildner aus dem ταὐτὸν ἀμερές und dem θάτερον μεριστόν durch Mischung die Weltseele hervorgebracht und ihr den Weltleib eingebaut hat, wendet er sich nochmals zu demselben κρατήρ oder Mischkruge, aus dem er die Weltseele geformt hat, und bildet aus dem Reste seines Inhalts die Einzelseelen, welche somit, wie die Weltseele, aus ταὐτόν und θάτερον bestehen und vermöge des erstern durch Vernunfterkenntnis (λογιστικόν) die Ideen erkennen, während sie vermöge des letztern die Sinneswahrnehmung (αἰσθητικόν) besitzen, welche der Materie verwandt ist. Es wurde schon bemerkt, dafs in diesen Verhältnissen der Einzelseele das eigentliche Motiv dafür lag, auch schon die Weltseele aus einer Mischung hervorgehen zu lassen, und noch weiter verfolgt Platon diese Analogie, wenn er das Wissen (ἐπιστήμη), durch welches wir die Ideen erkennen, mit der Bewegung des Fixsternhimmels, und das Meinen (δόξα), auf welches wir für die Erscheinungswelt beschränkt bleiben, mit den ungeregeltern Bewegungen der Planeten in Parallele setzt. Freilich wird dabei die Unsterblichkeit, welche Platon in frühern Schriften so eifrig verficht, aus einer absoluten zu einer blofs relativen. Im Phaedrus und Phaedon gründet sich, wie unten näher zu zeigen sein wird, die Unsterblichkeit darauf, dafs die Seele das Prinzip der Bewegung, des Lebens in sich selbst trägt, somit niemals verlieren kann und ebensowenig jemals zu empfangen braucht; im Timaeus hingegen ist die Seele ein Gemischtes, und ihre Unsterblichkeit wird nur dadurch gesichert, dafs nur der Weltbildner das von ihm Verbundene wieder lösen könnte, aber vermöge seiner Güte es nicht wird lösen wollen. Ein weiterer Unterschied gegen Platons frühere Anschauungen besteht darin, dafs er im Phaedrus die ganze, aus dem νοῦς als Wagenlenker und dem Mutartigen (θυμοειδές) und Begierdeartigen (ἐπιθυμητικόν) als den beiden von ihm gelenkten Rossen bestehende Seele unsterblich sein läfst. Schon vor der Geburt bestand die zusammengefügte Kraft des Wagenlenkers und seiner beiden Rosse, schwebte auf dem Rücken des Himmels (ἐπὶ τῷ τοῦ οὐρανοῦ νώτῳ), wo sie die

ewigen Ideen schaute, und sank, wenn ihr im Gedränge der Seelen die Flügel abgestofsen wurden, zum Erdeleben herab, in welchem sie durch den Anblick des Schönen an die Ideen erinnert wird. Gegen diese, im Phaedrus vorgetragenen Anschauungen zeigt der Timaeus einen Fortschritt, welcher in Wahrheit ein Rückschritt ist. Hier ist nur der intellektuelle Teil der Seele unsterblich, während das in der Brust wohnende θυμοειδές und das unterhalb des Zwerchfells hausende ἐπιθυμητικόν von den Untergöttern der Seele zugleich mit dem Leibe angewoben werden und, wie dieser, vergänglich sind. Der Intellektualismus, die irrige Ansicht, dafs das Wesen der Seele im Erkennen bestehe, wurde schon durch Xenophanes und Parmenides, wie oben gezeigt, in die Philosophie eingeführt, durch Anaxagoras und Sokrates weiter ausgebildet, und wächst innerhalb des platonischen Systems immer mächtiger heran, sofern Platon in seiner Jugend, im Phaedrus, die ganze Seele für unsterblich erklärt, hingegen im Timaeus nur dem erkennenden Teile die Unsterblichkeit beläfst, das Wollen und Begehren aber von der Unsterblichkeit ausschliefst, somit das Unvergängliche am Menschen für vergänglich erklärt und nur den Intellekt, welcher als eine blofse Gehirnfunktion unzweifelhaft mit dem Tode zunichte wird, als das Unsterbliche festhält.

Nachdem der Demiurg den bei Bildung der Weltseele überschüssigen Stoff zu so viel Einzelseelen geformt hat, wie es Fixsterne gibt, setzt er jede Seele auf einen Stern, auf welchem sie wie auf einem Wagen herumgeführt wird und die ewigen Ideen schaut, dann aber sät er die einzelnen Seelen auf den Mond, die Planeten und die Erde, und beauftragt die Untergötter damit, der von ihm selbst geschaffenen und daher unsterblichen intellektuellen Seele einen vergänglichen Leib und mit ihm das Mutartige und Begierdeartige (θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν) als vergängliche Seelenteile anzuweben. Zunächst werden die Seelen in einen männlichen Leib eingeschlossen und kehren aus ihm nach einem reinen Leben in ihren Stern zurück zu einem seligen Dasein, ob für immer, wird im Timaeus nicht gesagt. Ein von Schuld nicht freies Leben führt zu einer weitern Verkörperung als Weib und, bei fortgesetzter

Verschuldung, zu einem tierischen Dasein, aus welchem sich die Seele erst dadurch wieder befreien kann, daſs die vernünftige Erkenntnis über die niedern Triebe die Herrschaft wiedergewinnt. Die Untergötter, diesen Anweisungen des Weltbildners folgend, schlieſsen den von ihm geschaffenen und daher unsterblichen Seelenteil in den Kopf ein, der seiner Form nach dem kugelförmigen Universum nachgebildet ist, und dessen geistige Strömungen den Bewegungen des ταὐτόν und des θάτερον im Weltall entsprechen. Dem Kopfe geben die Untergötter als tragendes Gestell einen Leib, der vermöge der Glieder die Ortsbewegung gestattet und in dessen Thorax die zwei vergänglichen niedern Seelenvermögen eingeschlossen werden. Oberhalb des Zwerchfells, dem Herrscher, welcher im Kopfe wie in einer Burg thront, am nächsten und seiner Befehle gewärtig, wohnt das θυμοειδές mit seinen Regungen von Mut, Zorn, Furcht u. dgl., unterhalb des Zwerchfells, entfernter vom Herrscher, um ihn in seinen Betrachtungen nicht zu stören, wird das der Ernährung dienende ἐπιθυμητικόν gleichwie ein unruhiges, störriges Tier an einer Krippe angebunden; ihm liefert die Leber Spiegelbilder (εἴδωλα, φαντάσματα) der im Kopfe bestehenden Vorstellungen, welche bestimmt sind, den niedern Seelenteil zu schrecken und zu trösten, und auf denen Träume und Weissagung beruhen. Auch die übrigen Organe des Leibes und ihre Funktionen werden vom teleologischen Standpunkte aus in geistvoll spielender Weise von Platon besprochen. Hier mag es genügen zu bemerken, daſs er das Sehen, ähnlich wie Empedokles, daraus erklärt, daſs das im Innern wohnende milde Feuer durch das Auge heraustritt, sich drauſsen mit dem Lichte des Tages verbindet und, zurückströmend, der Seele die Vorstellungen des Sehens übermittelt.

e) Platons Beweise für die Unsterblichkeit.

Eine individuelle Unsterblichkeit liegt nicht in den Konsequenzen des platonischen Systems. Unvergänglich sind allein die Ideen, unter ihnen natürlich auch die Idee des Menschen, aber der einzelne Mensch ist, wie alles Individuelle, nur ein μίμημα, ὁμοίωμα, εἴδωλον, nur ein Schattenbild der Idee des

Menschen, und wenn er mittels seines νοῦς fähig ist, die Ideen in der Form der Begriffe widerzuspiegeln, so ist doch nicht abzusehen, wie dadurch für ihn ein Anspruch auf Unsterblichkeit erwachsen sollte. Anders würde es stehen, wenn Platon mit dem Anlauf, den er nimmt, seine Ideen als die in der Natur wirkenden Kräfte aufzufassen (oben S. 251 fg.), gröfsern Ernst gemacht hätte. Er würde dann vielleicht erkannt haben, dafs auch die Seele eine in die Erscheinung tretende und wieder aus ihr heraustretende Naturkraft, dafs sie in Platons Sinne selbst eine Idee und als solche der Unsterblichkeit gewifs ist. Dieser Einsicht ist Platon näher in seiner Jugend, wenn er im Phaedrus die Seele für das αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν, das die Bewegung in sich selbst tragende Prinzip, erklärt, als im spätern Alter, wo er im Timaeus das Unsterbliche des Menschen nur im Intellektuellen findet. Wenn gleichwohl Platon trotz der Schwierigkeiten, die ihm sein eigenes System bereitete, alle Zeiten seines Lebens hindurch an der individuellen Unsterblichkeit als an einer Herzenssache festgehalten und immer neue Versuche gemacht hat, diese Unsterblichkeit zu beweisen, so erklärt sich dies aus der tiefen sittlichen Veranlagung seiner Natur, welche ihn fühlen liefs, dafs das moralische Verhalten des Menschen eine Bedeutung hat, die über das Leben hinausreicht.

Wir wollen die vier wichtigsten Argumente Platons für die Unsterblichkeit vorführen und deren Eindruck nicht dadurch abschwächen, dafs wir auch alle die minderwertigen Versuche registrieren, welche Platon namentlich im Phaedon macht, um aus dem Verhalten des Weisen im Leben (p. 62 C fg.), aus dem Naturgesetz, dafs die Gegensätze, wie Leben und Tod, immer in einander übergehen (p. 70 D fg.), aus der Verwandtschaft der Seele als eines einfachen (ἀξύνθετον) Wesens mit den Ideen (p. 80 A fg.), aus ihrer Herrschaft über den Leib (p. 82 C fg.) und aus dem Hinweis darauf, dafs die Seele nicht eine blofse Qualität, wie die Harmonie, sondern eine Substanz ist (p. 93 B fg.), Gründe für ihre Unsterblichkeit herzuleiten.

1. Der älteste und zugleich beste Unsterblichkeitsbeweis findet sich im Phaedrus p. 245 C: ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεικίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ' ἄλλου κινούμενον,

παῦλαν ἔχον κινήσεως, παῦλαν ἔχει ζωῆς· μόνον δὴ τὸ αὐτὸ κινοῦν, ἅτε οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό, οὔ ποτε λήγει κινούμενον, ἀλλὰ καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσα κινεῖται, τοῦτο πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως, „eine jede Seele ist unsterblich, denn was immerfort in Bewegung ist, das ist unsterblich; was aber ein anderes bewegt und von einem andern bewegt wird, das hat, sobald es aufhört bewegt zu werden, auch aufgehört zu leben; nur das also, was sich selbst bewegt, kann nie aufhören sich zu bewegen, weil es sich nicht selbst verlassen kann, vielmehr ist auch für alles andere, was sich bewegt, dieses die Quelle und der Ursprung der Bewegung". Hier unterscheidet Platon zwei Arten der Bewegung, die durch sich selbst und die durch anderes. Diese Unterscheidung ist falsch; jede Bewegung in der Natur kommt nur zustande durch einen Antrieb von aufsen und durch eine Reaktion gegen diesen Antrieb von innen. Der Mensch, um zu handeln, bedarf immer eines äufsern Motivs, gegen welches sein Wille reagiert, und der Stein, welcher fortrollt, wenn er gestofsen wird, würde nicht rollen, wenn nicht gegen den äufsern Antrieb eine Reaktion der in ihm liegenden Kräfte der Undurchdringlichkeit, Starrheit und Schwere stattfände. Diese Einwendung aber entkräftet den platonischen Beweis nicht, sondern nötigt uns nur, die Unsterblichkeit auf alle jene geheimnisvollen, gegen äufsere Ursachen reagierenden Kräfte auszudehnen, mag es sich nun um den Willen des Menschen oder um die Schwere und Undurchdringlichkeit des Steines handeln. Wir sehen hier Platon der grofsen Wahrheit ganz nahe kommen, dafs alle Kraftäufserungen in der Natur durch Ursachen hervorgerufen und vergänglich, dafs aber die Kräfte selbst, welche auf diese Ursachen hin in die Erscheinung treten, metaphysische Wesenheiten und als solche unvergänglich sind.

2. Eine blofse Modifikation dieses Phaedrus-Beweises ist es, wenn das wichtigste und wohl auch von Platon selbst als entscheidend angesehene Argument im Phaedon p. 103 C—107 B die Unsterblichkeit daraus erweist, dafs das Leben dem Seelischen nicht als eine solche Eigenschaft anhaftet, welche kommen und gehen kann, sondern zum eigentlichen und daher unverlierbaren Wesen der Seele selbst gehört. Wie die Hitze dem

Feuer wesentlich und ein Feuer ohne Hitze nicht möglich ist, so macht das Leben das eigentliche Wesen der Seele aus, von welchem sie nicht lassen kann, weil sie nicht von sich selbst lassen kann. Die Verwandtschaft dieses Beweises mit dem des Phaedrus, die Identität dessen, was hier Leben heifst, mit dem, was dort Bewegung genannt wurde, liegt klar zutage, und wir wollen nur noch zur Stütze des Gedächtnisses den Beweis, der sich im Phaedon durch viele Seiten durchzieht, in der kurzen Proportion zusammenfassen:

Seele : Leben = Feuer : Hitze,

und daran erinnern, dafs derselbe Gedanke sich auch im Veda findet, wenn es Chàndogya-Upanishad 6,11,3 (S. 167 meiner Übersetzung) heifst: *jîva-apetaṃ vâva kila idaṃ mriyate, na jîvo mriyate*, „es stirbt, was vom Leben verlassen wird, nicht aber stirbt das Leben!“

3. Originell, wenn auch nicht beweiskräftig, ist es, wenn Platon im Phaedrus, Phaedon und Menon die Präexistenz der Seele daraus beweist, dafs πᾶσα μάθησις ἀνάμνησις, alles Lernen nur eine Rückerinnerung an die vor der Geburt geschauten Ideen sei; Phaedon 72 E: ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον (τὸν λόγον) ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα, τοῦτο δὲ ἀδύνατον, εἰ μὴ ἦν που ἡμῶν ἡ ψυχὴ πρὶν ἐν τῷδε τῷ ἀνθρωπίνῳ εἴδει γενέσθαι, „das Lernen ist nichts anderes als eine Wiedererinnerung, und demnach müssen wir notwendig in einer frühern Zeit das gelernt haben, woran wir uns jetzt wieder erinnern; dies aber ist nur möglich, wenn unsere Seele schon vorher existierte, ehe sie in die gegenwärtige Gestalt einging“. Dementsprechend schildert schon der Phaedrus p. 246 A fg., wie die Seele vor der Geburt, „vergleichbar der verbundenen Kraft eines geflügelten Zweigespanns und seines Lenkers“, an der Decke des Himmels schwebte und dort die ewigen Ideen schaute, und im Menon p. 82 B fg. ruft Sokrates einen Knaben heran und entwickelt aus ihm durch blofse Fragen, die dabei freilich die Hauptsache leisten, einen geometrischen Satz, den pythagoreischen Lehrsatz in seiner einfachsten Form bei Gleichheit der beiden Katheten. Hier überspannt Platon die Wahr-

heit, dafs ein Teil unseres Wissensbestandes, nämlich das Apriorische an ihm, weil es die blofse Organisation unseres Erkenntnisvermögens ist, aus uns selbst entwickelt werden kann und insofern angeboren ist, — was von Platon unberechtigterweise auf die Gesamtheit unseres geistigen Besitzes ausgedehnt wird.

4. Am wenigsten läfst sich, wie es scheint, dem Beweise für die Unsterblichkeit abgewinnen, welchen Platon gegen Ende der Republik p. 608 C — 611 A vorträgt. Jedes Wesen, sagt er, hat sein οἰκεῖον κακόν, sein eigentümliches Übel, durch welches es geschädigt wird und zugrunde geht, das Getreide durch den Mehltau, das Holz durch Fäulnis, das Eisen durch Rost usw. Das οἰκεῖον κακόν der Seele ist die Ungerechtigkeit; da sie durch diese nicht zerstört wird, vielmehr durch das Böse nur um so lebenskräftiger wird, so kann sie überhaupt nicht zerstört werden: οὐκοῦν ὁπότε μηδ' ὑφ' ἑνὸς ἀπόλλυται κακοῦ, μήτε οἰκείου μήτε ἀλλοτρίου, δῆλον ὅτι ἀνάγκη αὐτὸ ἀεὶ ὂν εἶναι, εἰ δ' ἀεὶ ὄν, ἀθάνατον, „da mithin die Seele durch kein Übel zugrunde geht, weder durch das ihr eigentümliche noch durch das ihr fremde, so ist klar, dafs sie ein ewiges Wesen, somit unsterblich sein mufs". Ohne die Schwächen dieses Beweises zu verkennen, dürfen wir doch als die Grundanschauung, auf der er beruht, annehmen, dafs die Seele als das Subjekt des Erkennens (welches für Platon zugleich Subjekt des Wollens ist) allem objektiven Sein (ähnlich wie der *Purusha* des Sâṃkhya-Systems der ganzen *Prakṛiti*) als ein Anderes, Wesensverschiedenes gegenübersteht, welches durch kein Geschehnis, kein Entstehen und Vergehen innerhalb der empirischen Realität betroffen, geschädigt und vernichtet werden kann, auch nicht durch die ἀδικία, wiewohl diese, als moralische Qualität, ebenso wie die Seele über das empirische Dasein hinausreicht.

6. Platons Ethik.

a) Vorbemerkung.

Unwandelbarkeit, Unbedingtheit und Vorbildlichkeit, das waren, wie oben S. 260 fg. gezeigt, die Charakterzüge, durch welche sich die Welt der Ideen von den Erscheinungen der

empirischen Realität als deren hinfälligen und unvollkommenen Nachbildern unterschied. Von einem solchen Standpunkte aus war eine zweifache Ethik möglich. Entweder man rettete sich aus dem wesenlosen Treiben der Erscheinungswelt zu den ewigen Ideen hinauf, indem man schon während des Erdendaseins erfüllt war von dem Bewufstsein seiner Nichtigkeit und Wertlosigkeit, oder man war bemüht, die unvollkommene Erscheinung nach der Idee, die ihr Vorbild war, so vollkommen als möglich zu gestalten. Beide Wege, den der Flucht aus der Welt zu den Ideen und den der Verwirklichung der Ideen in der Welt, sehen wir den Platon in seiner Ethik einschlagen, den erstern, wie es scheint, vorwiegend in einer frühern Periode seines Wirkens, in welcher er, erfüllt von sehnsüchtiger Liebe zu den Ideen und verzweifelnd an der Möglichkeit, sein Zeitalter zu bessern, sich von der Welt und ihren Erscheinungen abwandte, um in seinen Gedanken nur dem Ewigen zu leben, — den zweiten, indem er neue Hoffnungen für sein Zeitalter und sein Vaterland fafste und aus ihnen heraus auf Mittel und Wege sann, das Unvollkommene vollkommen zu gestalten, die Ideen, welche dem Leben des einzelnen wie der staatlichen Gesamtheit zugrunde liegen, in beiden zu einem möglichst vollkommenen Ausdruck zu bringen. Die erste, weltflüchtige Richtung der platonischen Ethik kommt am deutlichsten zum Ausdruck im Phaedrus, Gorgias, Theaetet und Phaedon, während wir der zweiten, nach Verwirklichung der durch die Ideen dargebotenen Ideale strebenden Richtung die gigantische Geistesschöpfung eines Idealstaates verdanken, wie sie in Platons Republik vorliegt. Beide ethischen Bestrebungen, so sehr sie auch in ihren Richtungen auseinandergehen, fliefsen zusammen in Platons eschatologischen Vorstellungen, nach welchen in der Tugend als dem Streben, die Idee der Gerechtigkeit im Leben des einzelnen wie des Staates zu verwirklichen, der beste Weg gefunden wird, um nach dem Leben wenigstens vorübergehend einer Vereinigung mit der Ideenwelt teilhaft zu werden und, wie es die letzten Worte der Republik besagen, die nach dem Tode bevorstehende tausendjährige Wanderung in Wohlfahrt zu verbringen.

b) Die überweltliche Richtung der platonischen Ethik.

Während Platon im Protagoras allem Anscheine nach nur die ethischen Grundgedanken des Sokrates in idealisierender Weise reproduziert, geht er in dem, wie oben S. 233 fg. gezeigt, gleichfalls der Jugendperiode angehörigen Phaedrus weit über den sokratischen Gedankenkreis hinaus und schildert in der zweiten Rede des Sokrates, wie die Seele vor der Geburt als die zusammengefügte Kraft eines Wagenlenkers und zweier Rosse (des νοῦς nebst θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν) an der Decke des Himmels mit den Göttern dahinfuhr und die ewigen Ideen schaute, wie dann aber nicht ohne ein Verschulden des Wagenlenkers (κακίᾳ ἡνιόχων, p. 248 B) die Seele ihre Flügel einbüfst und zu dem Weltleben herabsinkt, aus welchem sie nun, sehnsüchtig wie ein Vogel, dem die Flügel beschnitten sind, zu der Welt des Ewigen emporblickt; p. 249 D: ὅταν τὸ τῇδέ τις ὁρῶν κάλλος, τοῦ ἀληθοῦς ἀναμιμνησκόμενος, πτερῶταί τε καὶ ἀναπτερούμενος, προθυμούμενος ἀναπτέσθαι, ἀδυνατῶν δέ, ὄρνιθος δίκην βλέπων ἄνω, τῶν κάτω δὲ ἀμελῶν, αἰτίαν ἔχει ὡς μανικῶς διακείμενος, „wenn nun einer hienieden die Schönheit erblickt, so wird er durch sie an die wahre Schönheit erinnert; dann wachsen ihm die Flügel, und indem sie anfangen zu wachsen, möchte er gern emporfliegen, vermag es aber nicht, blickt wie ein Vogel empor und kümmert sich nicht um die Dinge hienieden, und wird beschuldigt, von Sinnen zu sein"; vgl. p. 249 C: „Daher ist allein der Geist des Philosophen würdig, dafs ihm die Flügel wachsen; denn er weilt in der Erinnerung so sehr wie möglich bei jenem, was den Göttern ihre Göttlichkeit gibt, während der Mensch, wenn er diesen Erinnerungen richtig nachhängt, allezeit der vollkommenen Weihen teilhaftig, allein in Wahrheit zu einem Geweihten wird; und indem er sich der menschlichen Angelegenheiten entschlägt (ἐξιστάμενος δὲ τῶν ἀνθρωπίνων σπουδασμάτων) und dem Göttlichen nachhängt, wird er von der Menge getadelt und als ein geistig Gestörter angesehen". — Hier erklärt es Platon für das Höchste, sich von allen irdischen Interessen loszumachen und allein der Erinnerung an das Ewige zu leben.

Diese weltabgewandte Stimmung des Philosophen kommt bei Platon zu einem noch schärfern Ausdruck, nachdem der Tod seines Lehrers ihn mit tiefem Unmute über die in seinem Vaterlande bestehenden Verhältnisse erfüllt hatte.

Im Gorgias, der wahrscheinlich ersten gröſsern Schrift nach dem Tode des Sokrates, kommt dieser Unmut zum leidenschaftlichen Ausdruck. Für uns ist vor allem die Stelle von Bedeutung, wo Kallikles es für das beste Leben erklärt, seinen Begierden möglichst ungehinderte Befriedigung zu verschaffen, und die von Sokrates gepriesene Bedürfnislosigkeit für eine Glückseligkeit hält, wie sie ein Stein oder ein Toter besitzen möge, worauf ihm Sokrates erwidert, p. 492 E: ἀλλὰ μὲν δὴ καὶ ὥς γε σὺ λέγεις δεινὸς ὁ βίος. οὐ γάρ τοι θαυμάζοιμ' ἄν, εἰ Εὐριπίδης ἀληθῆ ἐν τοῖςδε λέγει, λέγων

> τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν,
> τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;

καὶ ἡμεῖς τῷ ὄντι ἴσως τέθναμεν· ἤ δή του ἔγωγε καὶ ἤκουσα τῶν σοφῶν, ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν, καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα, „aber fürwahr auch wie du es schilderst, ist das Leben etwas Furchtbares, und es sollte mich nicht wundern, wenn Euripides recht hätte, wenn er sagt:

> Wer weiſs, ob nicht das Leben ein Gestorbensein
> Und das Gestorbensein in Wahrheit Leben ist,

und wenn wir jetzt eigentlich tot sind, wie ich auch schon einen Weisen habe sagen hören, daſs wir gegenwärtig im Tode sind und daſs der Leib (σῶμα) in Wahrheit unser Grab (σῆμα) ist". — Im weitern Verlaufe entwickelt Sokrates, daſs die Ungerechtigkeit eine Krankheit der Seele, die Strafe eine Heilung dieser Krankheit sei, und erhebt sich schlieſslich zu dem Gedanken, daſs es besser sei, ἀδικεῖσθαι als ἀδικεῖν, besser Unrecht zu leiden als Unrecht zu tun. Man darf begierig darauf sein, wie Platon diesen groſsen, über das Hellenentum hinausweisenden und das christliche Ideal antizipierenden Satz zu beweisen unternimmt, und wird sich enttäuscht finden, wenn man sieht, wie der Beweis dem Platon nur mittels eines an das Sophistische grenzenden, zweideutigen Gebrauches der

Worte gelingt. Es ist dies einer jener Fälle, wo von einem Philosophen eine grofse Wahrheit ausgesprochen wird, ohne dafs es ihm doch möglich ist, dieselbe zu beweisen. An solchen Fällen kann man lernen, dafs grofse, neue Erkenntnisse von den Philosophen nicht als Konklusionen aus Prämissen herausgerechnet, sondern unmittelbar intuitiv erfafst werden, und dafs der Philosoph für sich und andere erst hinterher für seinen Satz einen Beweis sucht, welcher ihm misslingen kann, ohne dafs dadurch die Wahrheit des Satzes hinfällig würde.

Im Theaetet, dem nächsten grofsen, nach dem Gorgias geschriebenen Dialoge, gibt die Besprechung des protagoreischen Satzes, dafs der Mensch das Mafs aller Dinge sei, dem Sokrates Anlafs zu jener schönen Episode (cap. 23—25) über das verschiedene Verhalten des Philosophen und des gewöhnlichen Menschen im praktischen Leben. Anknüpfend an die Anekdote von Thales, der beim Beobachten der Sterne in einen Brunnen fiel und darüber von einem thrakischen Weiblein verspottet wurde, läfst Platon den Sokrates sagen, p. 174 B: „Dieser Spott trifft zu auf alle, welche in der Philosophie leben; denn in Wahrheit weifs ein solcher nichts von seinem Nächsten oder Nachbarn, kümmert sich nicht um das, was derselbe treibt, ja kaum darum, ob er ein Mensch ist oder irgendein anderes Geschöpf; aber was der Mensch als solcher ist, und was ihm, weil er diese Natur hat, zukommt zu tun und zu leiden im Gegensatze zu andern Wesen, das untersucht er und gibt sich Mühe, es zu erforschen". — Auf die Bemerkung des Theodoros, dafs, wenn alle so dächten, mehr Frieden unter den Menschen sein würde und weniger des Übels, versetzt sodann Sokrates, p. 176 A: ἀλλ' οὔτε ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε, ὑπεναντίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη, οὔτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἱδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅ τι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν· ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι, „es ist nicht möglich, o Theodoros, dafs das Böse zunichte werde, — denn ein Gegensatz gegen das Gute mufs immer sein, noch auch, dafs es seinen Sitz habe bei den Göttern, sondern in der sterblichen Natur, und um die Stätte hienieden treibt es

sich um mit Notwendigkeit; und darum soll man bestrebt sein, von hier dorthin zu fliehen so schnell wie möglich; das aber ist die Flucht, dafs man Gott ähnlich werde, so sehr man es vermag, die Gottähnlichkeit aber besteht darin, dafs man gerecht und heilig und weise werde". — Deutlicher als irgendwo kommt in dieser Stelle dasjenige zum Ausdruck, was man nicht mit Unrecht „das Christliche im Platon" genannt hat; die Welt ist ihrer Natur nach das Reich des Übels, aus ihr zu dem Ewigen zu fliehen die höchste Aufgabe, und nur darum werden die Tugenden der Gerechtigkeit, Heiligkeit und Weisheit empfohlen, weil in ihnen jenes Ewige schon innerhalb der Erscheinungswelt zum Durchbruch kommt.

Eine weitere Ausführung dieses Gedankens von der Weltflucht als dem höchsten Ziele der Philosophie findet sich im Phaedon cap. 6—13. Der Philosoph will sterben, aber nicht durch Selbstmord, denn (p. 62 B) ἔν τινι φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, „wir Menschen befinden uns in einer Art Gefängnis (nach anderer Auffassung: auf einem Wachtposten), und man darf sich nicht selbst aus diesem befreien und davonlaufen"; die Philosophen wollen sterben, weil sie dadurch nicht den Göttern entrinnen, sondern zu ihnen zu gelangen hoffen; p. 64 A: οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνῄσκειν τε καὶ τεθνάναι, „nach nichts anderm streben sie als zu sterben und im Tode zu sein"; p. 67 E: οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες ἀποθνῄσκειν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθνάναι ἥκιστ' αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερόν, „die recht Philosophierenden denken darauf zu sterben, und der Tod ist ihnen nicht im mindesten furchtbar". Denn er ist eine Befreiung der Seele von dem Leibe, welcher die Erkenntnis der ewigen Wahrheiten verhindert und eine fortwährende Quelle von Krankheit und Ungemach, von Furcht und Begierde ist; der gewöhnliche Mensch ist nur tapfer aus Furcht vor gröfserm Übel, er ist nur mäfsig, um dadurch höhere Genüsse sich zu erkaufen, der Philosoph hingegen entschlägt sich aller Güter des Lebens, um dafür φρόνησις, Weisheit, einzutauschen, und diese, wie alle Tugend, ist für ihn eine Reinigung von allem, was dem Körper anhaftet, p. 69 B: τὸ δ' ἀληθὲς τῷ ὄντι ᾖ κάθαρσίς τις τῶν τοιούτων πάντων, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιο-

σύνη καὶ ἡ ἀνδρεία καὶ αὐτὴ ἡ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ᾖ, „sie ist in Wahrheit eine Reinigung von allem Derartigen, und die Mäfsigkeit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und die Weisheit selbst sind, wie mir scheint, nichts anderes als eine Art Läuterung“.

Diese aus Phaedrus, Gorgias, Theaetet und Phaedon zusammengestellten Äufserungen lassen sich in folgende Leitsätze zusammenfassen:

1. Für den Weisen hat das Leben nur die Bedeutung, eine Vorbereitung auf das Jenseits zu sein.

2. Der Wert der Tugend liegt nicht in dem, was sie für andere, sondern in dem, was sie für uns selbst ist, und er besteht darin, dafs sie uns von Lust, Begierde und Leidenschaft läutert; alle Tugenden sind ihrem Wesen nach καθάρσεις.

3. Vom öffentlichen Leben und von Staatsgeschäften hält sich der Weise fern.

Mit diesen Grundsätzen scheint es im Widerspruch zu stehen, wenn Platon im Philebus nicht die Lust (ἡδονή), aber auch nicht die Weisheit (φρόνησις), sondern ein aus beiden gemischtes Leben für das Erstrebenswerteste erklärt, und wenn er es in der Republik nicht unter seiner Würde findet, das Bild eines Idealstaates zu entwerfen und bis ins einzelne herab auszuführen. Schon oben wurde daran erinnert, dafs die weltflüchtige Stimmung vorwiegend in den frühern, die Pläne einer Weltverbesserung in den spätern Werken des Philosophen ihren Ausdruck finden. Aber auch noch in der Republik schildert Platon den Philosophen, wie er, aus der unterirdischen Höhle befreit, das Tageslicht und die Sonne schaut, mitleidig an seine Mitgefangenen in der Höhle und ihre kleinlichen Interessen zurückdenkt, und wenn er wieder einmal zu ihnen zurückkehrt, vom Tageslicht geblendet, weniger im Dunkeln sieht als die, welche es nie verlassen haben, und ein Ziel des Spottes für sie wird, — und dieses alles in demselben Dialoge, in welchem er die Philosophen zu Herrschern seines Idealstaates bestimmt. Wer hierin einen Widerspruch finden wollte, der wäre daran zu erinnern, dafs wir alle vermöge unseres metaphysischen oder — was hier auf dasselbe hinausläuft — moralischen Bewufstseins schon in dieser Welt

unserer ewigen Bestimmung leben und doch nicht umhin können, auch den zeitlichen Interessen unsere Aufmerksamkeit zuzuwenden und sie so erträglich wie möglich zu gestalten. Aus einer ähnlichen Doppelstellung erklärt es sich, wenn Platon neben den weltverneinenden Gedanken, die wir kennen gelernt haben, auch solchen eines neuen Aufbaues der weltlichen Ordnung Raum gibt, wie wir sie im folgenden darstellen wollen.

c) Die innerweltliche Richtung der platonischen Ethik.

Das grofse ethische Hauptwerk des Platon, die Politeia oder Republik, führt auch den von Spätern zugefügten Nebentitel περὶ δικαίου, und es ist wohl möglich, dafs dem Ganzen ein Dialog zugrunde liegt, welcher in sokratischer Weise den Begriff der Gerechtigkeit zu bestimmen suchte; dieser dürfte dann dem Platon unter den Händen zu dem mächtigen Bau seines Idealstaates erwachsen sein, welcher die Idee der Gerechtigkeit in ihrer Verwirklichung auf Erden zum Gegenstande hat.

Den Kern des ersten Buches bildet ein Gespräch des Sokrates mit dem Sophisten Thrasymachos, welcher die Gerechtigkeit definiert als τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, „den Nutzen des Stärkern“, und, von Sokrates in die Enge getrieben, sich schliefslich zu der Behauptung versteigt, dafs die Gerechtigkeit gar keine Tugend, sondern eine blofse Einfalt (εὐήθεια), die Ungerechtigkeit hingegen keine Untugend, sondern eine Wohlberatenheit (εὐβουλία) sei. Einem solchen Standpunkte gegenüber erklärt Sokrates p. 348 E: „Es ist nicht leicht, dagegen etwas vorzubringen; denn wenn du annähmest, dafs die Ungerechtigkeit zwar schlecht und schimpflich, aber etwas Nützliches sei, wie manche glauben, so wären wir wohl imstande, darauf in der üblichen Weise (κατὰ τὰ νομιζόμενα) zu erwidern; jetzt aber scheust du dich nicht, sie für etwas Schönes und Starkes zu erklären und ihr alle die Eigenschaften zuzuschreiben, welche wir der Gerechtigkeit beilegen, da du es wagst, die Ungerechtigkeit für eine Tugend und für Weisheit zu erklären“. Gleichwohl, fährt Sokrates fort, dürfen wir nicht davor zurückschrecken, deine Behauptung, mag es dir Ernst damit sein

oder nicht, zu widerlegen, und nun unternimmt es Sokrates, dafür, dafs die Gerechtigkeit ein weiseres, stärkeres und mehr beglückendes (σοφώτερον, ἰσχυρότερον, εὐδαιμονέστερον) Verhalten als die Ungerechtigkeit sei, drei Beweise zu erbringen, welche voll der stärksten Sophismen sind, wie ihm denn schliefslich sogar das εὖ πράττειν vermöge des Doppelsinnes dieses Ausdruckes aus einem „rechtschaffen handeln" zu einem „sich wohlbefinden" wird (p. 353 E). Da dem Platon das Doppelspiel, welches er hier mit den Worten treibt, unmöglich entgangen sein kann, so ist wohl anzunehmen, dafs er damit zeigen will, wie man einen Gegner behandelt, der sich nicht überzeugen lassen will, und den man somit nicht durch Gründe zum Schweigen bringen kann, sondern nur dadurch, dafs man ihn verblüfft.

Aber auch mit Glaukon und Adeimantos, den Brüdern des Platon, mit welchen Sokrates vom zweiten Buche an das Gespräch fortführt, kann er sich über den Begriff der Gerechtigkeit zunächst nicht verständigen, und so schlägt er vor (p. 368 D), wie man eine Inschrift, wenn man sie wegen Kleinheit der Buchstaben aus der Ferne nicht lesen kann, da aufsucht, wo sie mit grofsen Buchstaben geschrieben steht, so dem Begriffe der Gerechtigkeit zunächst nicht im Leben des einzelnen nachzugehen, sondern da, wo er in grofsen Zügen geschrieben steht, d. h. im Staate, welcher nach Platon die Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit ist. Wie im Timaeus die Schöpfung der Weltseele der der Einzelseele vorhergeht, so in der Republik die Staatsethik der Individualethik, wie aber dort die Motive zur Bildung der Weltseele aus den Verhältnissen der Einzelseele entnommen waren, so läfst sich Platon bei der Aufrichtung seines Staatsideals leiten durch den Gedanken an die organische Einheit, wie sie am vollkommensten im menschlichen Organismus verwirklicht ist. Wie in diesem eine Vielheit verschiedener Organe zur Einheit der Lebenszwecke zusammenwirken, so sollen im Staate alle Stände und alle Individuen nur die Mittel sein, um der Wohlfahrt der Gesamtheit als dem eigentlichen Zwecke zu dienen. Das platonische Staatsideal ist von dem modernen somit wesentlich verschieden. Der moderne Staat erstrebt freie Entfaltung der

Individualität, und nur um diese zu sichern, schränkt er die Freiheit des Individuums durch die aller andern ein, Platon unterdrückt die einzelne Individualität und macht sie zu einem blofsen Rade in der Staatsmaschine, um diese einem Organismus so ähnlich wie möglich zu gestalten. Überall aber, und so namentlich im fünften Buche, wo er seine Aufhebung des Privatbesitzes und der Ehe rechtfertigt, prüft er sorgfältig, ob die von ihm getroffenen Bestimmungen erstens möglich, und zweitens unter den möglichen das Beste sind.

Die Psychologie des Platon unterscheidet, wie schon öfter zu erwähnen war, drei Vermögen der Seele: im Kopfe wohnt der νοῦς, der Intellekt, in der Brust das θυμοειδές, auf welchem die edlern Affekte, wie Mut und Zorn, beruhen, und im Leibe unterhalb des Zwerchfells das ἐπιθυμητικόν als Sitz der niedern Begierden und Leidenschaften. Diesen drei Teilen der Seele entsprechen die drei Stände des platonischen Staates, dem νοῦς die ἄρχοντες oder Herrschenden, dem θυμοειδές die φύλακες, der Kriegerstand, dem ἐπιθυμητικόν der Arbeiterstand, die δημιουργοί, ἐργάται, γεωργοί. Jedem dieser drei Stände ist eine der vier Kardinaltugenden eigen, welche als solche unsers Wissens zuerst bei Platon vorkommen: die Tugend des νοῦς und der ἄρχοντες ist die φρόνησις (Weisheit), die Tugend des θυμοειδές und der φύλακες ist die ἀνδρεία (Tapferkeit), während bei der σωφροσύνη (Mäfsigkeit) der Schematismus insofern versagt, als sie zwar in erster Linie das ἐπιθυμητικόν und die δημιουργοί betrifft, im weitern Sinne aber auch auf das θυμοειδές und die φύλακες sich erstreckt, da sie in der willigen Unterordnung des zweiten und dritten Seelenvermögens unter das erste, des Kriegerstandes und Arbeiterstandes unter den Stand der Herrschenden besteht. Auch eine scharfe Unterscheidung zwischen der σωφροσύνη und der vierten und höchsten Kardinaltugend, der δικαιοσύνη, hat sich Platon durch den ihm beliebten Schematismus erschwert; denn während die σωφροσύνη für ihn darin besteht, dafs τό τε ἄρχον καὶ τὼ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν, „dafs das Herrschende und die beiden Beherrschten darin einig sind, dafs der vernünftige Teil herrschen soll“ (p. 442 D), so bleibt ihm für die vierte und wichtigste Kardinaltugend der δικαιοσύνη (Gerechtigkeit)

nur die im Grunde auf dasselbe hinauslaufende Bestimmung übrig, dafs sie bestehe in der οἰκειοπραγία (p. 434 C), darin nämlich, dafs jeder Teil der Seele und jeder Stand im Staate τὸ οἰκεῖον πράττει, die ihm obliegende Aufgabe und keine andere betreibt und erfüllt. Dafs hiermit dem Schematismus zuliebe der Begriff der Gerechtigkeit verschoben ist, welche schon gleich zu Anfang des Gespräches (p. 331 E) mit einem nicht mehr nachweisbaren Zitate aus Simonides ganz richtig definiert worden war als die Tugend τὰ ὀφειλόμενα ἑκάστῳ ἀποδιδόναι, einem jeden das Seine, *suum cuique*, zu geben, bedarf kaum der Erwähnung. Folgendes Schema mag den innern Zusammenhang der platonischen Psychologie, Politik und Ethik vor Augen stellen:

Teile der Seele:	νοῦς	ϑυμοειδές	ἐπιϑυμητικόν
Stände im Staate:	ἄρχοντες	φύλακες	δημιουργοί
Tugenden:	φρόνησις	ἀνδρεία	

σωφροσύνη

δικαιοσύνη = οἰκειοπραγία.

Man hat treffend daran erinnert, dafs Platon bei Aufstellung seines Staatsideals viele Bestimmungen aus der spartanischen Staatsverfassung übernommen habe; andere sind der Meinung, dafs der platonische Gedanke in der Hierarchie des Mittelalters annähernd verwirklicht worden sei. Näher dürfte es noch liegen, an die (oben I,1, S. 161 fg. dargestellte) brahmanische Lebensordnung zu erinnern: die ἄρχοντες entsprechen den *Brâhmaṇa*'s, welche durch rein geistige Mittel eine in der Geschichte ohne Vergleich dastehende Herrschaft über Fürsten und Völker zu erringen und auszuüben wufsten, die φύλακες des Platon sind der Kriegerkaste der *Kshatriya*'s analog, während die δημιουργοί der dritten und vierten Kaste der Inder, den *Vaiçya*'s und *Çûdra*'s entsprechen, erstern, sofern die δημιουργοί, ganz ebenso wie in Indien die Vaiçya's, für den Unterhalt der beiden obern Stände zu sorgen haben, letztern, sofern sie, ähnlich wie die Çûdra's, wenn auch nicht so vollständig wie diese, von der Gemeinschaft mit den ἄρχοντες und φύλακες ausgeschlossen bleiben. Während nämlich in Indien

ein Übergang aus der Kaste der Çûdra's in eine höhere auf keine andere Weise als nach dem Tode auf dem Wege der Seelenwanderung möglich ist, so läfst Platon p. 423 C die Möglichkeit bestehen, „wenn irgendein Abkömmling der Phylakes sich als schlecht erweisen sollte, ihn unter die andern zu versetzen, und wenn unter diesen andern sich einer als dazu geeignet erweisen sollte, ihn unter die Phylakes aufzunehmen“. Dafs ferner, wie Brâhmaṇa's und Kshatriya's auf die Vaiçya's, so die ἄρχοντες und φύλακες für die Bestreitung ihrer Bedürfnisse von Wohnung, Kleidung und Nahrung auf die δημιουργοί angewiesen sind, liegt in der Natur der Sache und wird von Platon ausdrücklich bestimmt, p. 416 D: „Was aber den Lebensunterhalt betrifft, soviel desselben mäfsige und tapfere Kriegsmänner bedürfen, so sollen sie ihn durch Auflagen (ταξαμένους) von den andern Bürgern entnehmen als Entgelt für die Beschützung.“ Im übrigen befafst sich Platon nicht weiter mit diesen Bürgern des dritten Standes; er beläfst ihnen Ehe und Privatbesitz, und mag sich vorstellen, dafs sie neben den ἄρχοντες und φύλακες in ähnlicher Weise wohnen wie in Sparta die Periöken und Heloten neben den eigentlichen Spartiaten.

Um so eingehender beschäftigt sich Platon mit der Lebensweise der φύλακες und der aus ihnen hervorgehenden ἄρχοντες; beide haben keinen Privatbesitz, keine Häuser, in welche der Eingang nicht jedem freistünde, und auch ihre Mahlzeiten nehmen sie gemeinsam ein (p. 416 D. E). Gemeinsam, wie alles andere, sind den Bürgern des platonischen Staates auch die Frauen. Es werden von den ἄρχοντες Feste veranstaltet, bei welchen jedesmal unter religiösen Zeremonien die Paare so zusammengegeben werden, dafs sie dem Staate möglichst tüchtige Kinder erzeugen. Auszeichnung im Kriege gewährt einen Vorzug, im übrigen soll die Obrigkeit das Los entscheiden lassen, und wo es ungünstig für die Interessen des Staates fällt, — *corriger la fortune.* Fruchtbare Zeugung wird für die Weiber auf die Zeit vom zwanzigsten bis zum vierzigsten, für die Männer auf die Zeit vom fünfundzwanzigsten bis zum fünfundfünfzigsten Jahre beschränkt; später geborene und schwächliche Kinder werden ausgesetzt, um den Staat vor untüchtigen Gliedern zu bewahren. Sogleich nach der

Geburt werden die Kinder in einem gemeinsamen Pferch (σηκός) zusammengebracht, von den Müttern *promiscue* gesäugt und weiterhin von Wärterinnen gepflegt, während die Mütter zu ihrer gewohnten Tätigkeit zurückkehren, welche in allen Stücken dieselbe ist wie die der Männer. Auch die Weiber nehmen teil, wie an den gemeinsamen Mahlzeiten, so an den Übungen der Gymnastik, indem sie ohne Scheu sich entkleiden und statt der Gewänder die Tugend anziehen; auch sie ziehen mit in den Krieg, wie ja auch die Hündin ebensogut wie der Hund die Herde bewacht; auch sie steigen ebenso wie die Männer, soweit sie sich dazu tauglich erweisen, zu den höchsten Stellen im Staate und zum Schauen der Idee des Guten empor. Da die Kinder bald nach der Geburt von ihren Müttern getrennt und gemeinsam durch den Staat erzogen werden, so weifs weiterhin kein Erwachsener, welches seine Kinder, kein Kind, welches seine Eltern sind, und der Zweck dieser Einrichtung ist, wie Platon in schöner Weise ausführt, dafs jedes Kind in allen Erwachsenen seine Eltern, jeder Erwachsene in allen Kindern seine eigenen Kinder achten und lieben soll. Die Grenzen der Gütergemeinschaft und Ehegemeinschaft, welche von der Natur nur das Familienleben umschliefsen, werden von Platon bis zum Umfang des ganzen Staates erweitert, ohne dafs er sich des Naturwidrigen seines im übrigen konsequent durchdachten Systems bewufst zu werden scheint.

Eingehend behandelt Platon die Erziehung der Phylakes, aus deren Mitte weiterhin durch Auswahl der Besten die Archontes hervorgehen. Hauptgegenstände der Erziehung sind die Gymnastik und die Musik; durch erstere allein würde der Charakter rauh, durch letztere allein weichlich werden; beide im Verein werden für Körper und Geist eine harmonische Bildung hervorbringen. Kunst wird von Platon nur soweit zugelassen, als sie die ethische Bildung der Charaktere befördert; alles Verweichlichende, alles Unsittliche in Musik, Poesie und bildender Kunst bleibt aus dem platonischen Staate ausgeschlossen. Da die Natur nur ein Nachbild der Ideen ist, der Künstler aber, wie Platon glaubt, wiederum nur die Naturgegenstände nachbildet, so sind die Schöpfungen der Kunst

nur ein Nachbild des Nachbildes, eine μίμησις μιμήσεως, und keiner ernsten Beachtung wert.

Unter der durch Musik und Gymnastik erzogenen Jugend der Phylakes findet im zwanzigsten Lebensjahre eine Ausscheidung statt; die weniger begabten Naturen werden zu praktischen Tätigkeiten entlassen, die begabtern Jünglinge und Jungfrauen empfangen vom zwanzigsten bis zum dreifsigsten Jahre eine mehr systematische Ausbildung in den Wissenschaften; dann folgt eine neue Ausscheidung; die durch ihre Tüchtigkeit zum Herrschen Berufenen werden vom dreifsigsten bis zum fünfunddreifsigsten Jahre in der Dialektik ausgebildet, und nachdem sie sich vom fünfunddreifsigsten bis zum fünfzigsten Jahre als Befehlshaber in praktischen Stellungen bewährt haben, werden sie mit dem fünfzigsten Jahre zum Range der Archontes erhoben, von denen abwechselnd ein Ausschufs die Regierungsgeschäfte besorgt, während die übrigen, Männer sowohl wie Frauen, der Erkenntnis der Ideen leben und schliefslich zum Schauen der Idee des Guten als dem höchsten μάθημα gelangen.

Platon ist sich durchaus darüber im klaren und hebt es wiederholt hervor, wie weit das von ihm entworfene Staatsideal sich von den tatsächlich bestehenden Staatsordnungen entfernt; man müsse, sagt er, das Vorhandene wie auf einer Schreibtafel abwischen, um das neue Gebilde darauf zu zeichnen, und nur dann werde ein Staat, wie er ihn entworfen hat, unter den Menschen möglich sein, wenn entweder die Philosophen zu Herrschern oder die Herrscher zu Philosophen würden (p. 473 D). Es ist wohl möglich, worauf eine Bemerkung bei Diog. L. III, 21 hindeutet, dafs Platon bei seiner zweimaligen Reise nach Syrakus zum jüngern Dionysios in den Jahren 367 und 361 die Hoffnung hegte, dort die Mittel zu erlangen, um einen idealen Staat in seinem Sinne zu errichten, und wahrscheinlich waren es die trüben Erfahrungen, die er dort machen mufste, welche ihn zu der Erklärung bestimmten, dafs der beste Staat, wie er ihn in der Politeia entworfen hatte, nur unter Göttern oder Göttersöhnen (Leges p. 739 D: θεοὶ ἢ παῖδες θεῶν) möglich sei, und veranlafsten, in dem Werke seines Alters, den νόμοι oder Gesetzen, die Verfassung

des zweitbesten Staates zu entwerfen, deren wesentlicher Inhalt schon oben (S. 241 fg.) mitgeteilt wurde; dieser zweitbeste Staat schliefst sich näher an die historisch gegebenen Staatsformen an; die Bildung der Archontes ist hier vorwiegend eine mathematische, an die Stelle ihres freien Ermessens tritt als oberste Norm das Gesetz, der religiöse Kultus nimmt einen breitern Raum ein, und die in der Republik geforderte Aufhebung der Ehe und des Privateigentums wird hier im nähern Anschlufs an die bestehenden Verhältnisse fallen gelassen.

d) Platons Eschatologie.

Was wird aus der Seele nach dem Tode? und was war sie, ehe sie in das gegenwärtige Dasein trat? — Das sind Fragen, denen sich keiner entschlagen kann, der, wie Platon, an die Unsterblichkeit der Seele glaubt, und die doch keiner zu beantworten vermag, ja, deren Beantwortung, wenn es eine solche gäbe, uns völlig unverständlich bleiben müfste, weil sie eine Organisation des Intellektes voraussetzen würde, wie wir sie nicht besitzen. Etwas dieser Art mochte auch Platon fühlen, wenn er erklärt, dafs über das Schicksal der Seele vor dem Leben und nach dem Tode nur „wahrscheinliche Reden“, εἰκότες μῦθοι, möglich seien, und wenn er durch seine Darstellungen im Phaedrus, Gorgias, Phaedon und der Republik alles getan hat, um darüber keinen Zweifel zu lassen, dafs er über das jenseitige Schicksal der Seele zwar feste Überzeugungen hat, diese aber nur im Gewande des Mythus mitzuteilen vermag.

Schon im Phaedrus, wie oben gezeigt, schildert Platon (p. 246 A fg.), wie die Seele vor der Geburt, vergleichbar der verbundenen Kraft eines Wagenlenkers (des νοῦς) und zweier Rosse (des θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν), beflügelt im Gefolge der Götter am Himmelsgewölbe dahinzog und bestrebt war, die Herrlichkeit der Ideenwelt jenseits des Himmels zu schauen. Durch dieses Anschauen wachsen die Flügel, durch Unachtsamkeit des Führers aber werden sie im Gedränge der Seelen abgestofsen und die Seele sinkt auf die Erde herab, um erst nach 10000 Jahren, die Seele des wahrhaft Philosophierenden nach 3000 Jahren, an den himmlischen Ort zurückzukehren.

Bei der ersten Geburt geht die Seele in einen menschlichen Leib ein, nach dem Mafse dessen, was sie geschaut hat, in den Leib eines Philosophen, Königs, Staatsmanns, Arztes, Wahrsagers, Dichters, Handarbeiters, Sophisten oder Tyrannen. Nach dem Leben erfolgt ein Gericht, die Bösen gehen in unterirdische Zuchtörter, die Guten an einen Ort des Himmels, beide bis zum Ablauf eines Jahrtausends. Dann erfolgt die Wahl eines neuen Lebensloses nach freier Entschliefsung jeder Seele (αἱροῦνται ὃν ἂν ἐθέλῃ ἑκάστη, p. 249 B), wobei manche in einen tierischen Leib eingehen und bei der nächsten Verlosung wieder zu Menschen werden können. Dieses wiederholt sich zehnmal, bis nach Ablauf von 10000 Jahren alle Seelen an den überhimmlischen Ort zurückkehren, von welchem der Kreislauf aufs neue beginnen kann.

Eine Schilderung des Totengerichts findet sich Gorgias p. 523 A fg. Die Toten versammeln sich auf einer Wiese, von der ein Kreuzweg ausgeht. Dort tritt jede Seele, entkleidet von Reichtum, Verwandtschaft und der Leiblichkeit selbst, nackend vor die drei Totenrichter, Minos, Aiakos und Rhadamanthys, welche die böse Seele mit allen Striemen und Schwielen, die ein verbrecherisches Leben an ihr zurückgelassen hat, prüfen und in das Gefängnis des Tartarus schicken, die einen zur Besserung, die andern, welche als unheilbar befunden sind, zur bleibenden Qual als abschreckendes Beispiel für andere, während die guten Seelen von den Totenrichtern freigesprochen und zu den Inseln der Seligen gesandt werden. Hier sind, entsprechend der pessimistischen Stimmung, welche im Gorgias herrscht, die Vorstellungen über das Schicksal nach dem Tode strengere geworden.

Auch der Phaedon kennt (p. 113 D fg.) für die Guten und Bösen eine ewige Vergeltung. Nach dem Tode werden die Seelen von ihrem Dämon an den Ort des Gerichts geführt; die Guten werden freigesprochen und gelangen für immer zu den Stätten der Seligen, welche sich auf Höhen oberhalb der Erde befinden, die Bösen werden in den Tartarus gestürzt, die unheilbar Bösen für immer, die Heilbaren zunächst für ein Jahr, worauf sie die Verzeihung derer erbitten, welche von ihnen beleidigt worden sind, und wenn sie diese nach

kürzerer oder längerer Zeit erlangt haben, von ihren Leiden erlöst werden.

Im letzten Buche der Republik wird von Platon, nachdem er seinen Staat als die Verwirklichung der Idee der Gerechtigkeit auf Erden dargestellt und auf das irdische Glück hingewiesen hat, welches die Gerechtigkeit dem, der sie übt, durch die Selbstbilligung und die Achtung in den Augen der Mitbürger gewährt, zum Schlusse an die Folgen erinnert, welche ein gerechtes oder ungerechtes Verhalten in dem Leben nach dem Tode haben wird, und zu diesem Zwecke ein Mythus erzählt, welcher die eschatologischen Gedanken des Phaedrus zu einem farbenreichen Bilde von dem Schicksal der Seele nach dem Tode erweitert. Ein Pamphylier namens Er, der Sohn des Armenios*, blieb, wie hier Sokrates erzählt, nach einer Schlacht unter den Toten liegen, erwachte aber, als nach zwölf Tagen sein Leib verbrannt werden sollte, wieder zum Leben und berichtete, was er in Gemeinschaft mit den in der Schlacht Gefallenen während dieser Zeit geschaut hatte. Er wurde zusammen mit den übrigen Toten weiter und weiter fortgetrieben bis auf eine Wiese, von welcher zwei Wege

---

* Nach Clemens Alexandrinus (Stromata V, p. 103) soll dieser Er kein anderer sein als Zoroaster. Ohne dieser Angabe, deren Quelle wir nicht kennen, mehr Wert beizulegen als sie verdient, mag doch darauf hingewiesen werden, dafs nicht nur dieser Mythus durch das Zeichen, welches den Abgeurteilten angeheftet wird, und den δαίμων, der sie durch das neue Leben begleiten soll, an iranische Vorstellungen anklingt, sondern dafs auch sonst bei Platon Züge vorkommen, welche auf einer Bekanntschaft mit der persischen Religion beruhen könnten. Von dieser Art ist die noch Politicus 269 E abgelehnte, aber in den Gesetzen p. 896 D unter anderm angenommene Vorstellung einer bösen Weltseele neben der guten, welche an den Gegensatz von *Ahuramazda* und *Angromainyu* erinnert und aus den Voraussetzungen des platonischen Systems nicht abzuleiten ist; der Gedanke, dafs jede Seele ursprünglich einen Stern bewohnte, ist, wie auch die Vorstellung von dem δαίμων, welcher die Seele durch das Leben begleitet, der iranischen Lehre von den *Fravashi*'s oder individuellen Schutzgeistern verwandt, und die drei Totenrichter des Gorgias, Μίνως, Αἰακός und Ῥαδάμανθυς, erinnern sogar im Klange der Namen an die drei iranischen Götter *Mithra*, *Çraosha* und *Rashnu*, welche auf der Brücke *Cinvat* das Gericht über die Toten ausüben. Es dürfte sich lohnen, diesen Spuren iranischer Vorstellungen in den Schriften des Platon weiter nachzugehen.

ausgingen, der eine rechts nach oben in den Himmel, der andere links nach unten in die Unterwelt. Beide Wege führten nach einer Reise von tausend Jahren zum Ausgangspunkt zurück. An diesem safsen die Totenrichter, welche je nach Befund die einen Seelen nach oben schickten zum Genusse himmlischer Herrlichkeit, die andern nach unten, um in qualvoller Wanderung durch enge, staubige Klüfte das begangene Böse abzubüfsen. Hundert Jahre währt, wie Platon hier sagt, das volle Menschenleben, und zehnfach mufs alles Gute wie alles Böse vergolten werden. Viel wufsten die aus der Unterwelt Zurückkehrenden von den Schrecknissen ihrer tausendjährigen Wanderung zu erzählen. Staubig und beschmutzt stiegen sie aus dem Schlund ans Tageslicht empor, war aber unter ihnen ein unheilbar Böser, wie der Tyrann Ardiaios, oder ein solcher, dessen Sünden mit tausend Jahren noch nicht hinreichend abgebüfst waren, dann geschah es, dafs bei ihrem Emporsteigen der Schlund brüllte, und wilde, feurig anzusehende Männer herbeieilten, um sie zu binden, zu mifshandeln und in die Tiefe herabzuziehen. Sieben Tage verweilten die nach tausendjähriger Reise von oben und unten Zurückkehrenden auf der Wiese und erzählten sich von ihren Erlebnissen, dann wurden sie sämtlich vier Tage lang weitergetrieben, bis sie an einen Ort kamen, wo eine grofse Lichtsäule durch Erde und Himmel ging und auf ihrem Throne Ἀνάγκη, die Göttin der Notwendigkeit, safs, auf ihrem Schofse die Weltspindel mit Erde, Planeten und Fixsternen haltend und umgeben von den drei Schicksalsgöttinnen, von denen Lachesis das Vergangene sang, Klotho das Gegenwärtige und Atropos das Zukünftige. Lebensläufe (βίων παραδείγματα) aller Art, menschliche sowohl als tierische, wurden vor den Seelen zu freier Wahl ausgebreitet, worauf ein Prophet auftrat und von erhöhter Stätte aus sprach: Ἀνάγκης θυγατρὸς κόρης Λαχέσεως λόγος· ψυχαὶ ἐφήμεροι, ἀρχὴ ἄλλης περιόδου θνητοῦ γένους θανατηφόρου, οὐχ ὑμᾶς δαίμων λήξεται, ἀλλ' ὑμεῖς δαίμονα αἱρήσεσθε. πρῶτος δ' ὁ λαχὼν πρῶτος αἱρείσθω βίον, ᾧ συνέσται ἐξ ἀνάγκης. ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον, ἣν τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον αὐτῆς ἕκαστος ἕξει. αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος. „So spricht der Ananke Tochter, die jungfräuliche Lachesis: Eintaglebige

Seelen! Wiederum ist der Anfang eines neuen, mit Tod endenden Umlaufes für das sterbliche Geschlecht. Nicht euch wird der Dämon erlosen, sondern ihr werdet den Dämon erwählen. Wer als erster das Los zieht, der wählt als erster einen Lebenslauf, dem er mit Notwendigkeit verbunden bleiben wird. Die Tugend aber ist frei, und je nachdem ein jeder sie ehrt oder verachtet, wird er mehr oder weniger von ihr haben. Die Schuld ist an dem, der wählt, die Gottheit ist ohne Schuld". Nachdem hierauf die Reihenfolge der Wahl durch das Los festgestellt war, wählte jede Seele frei ihren künftigen Lebenslauf, einen glänzenden oder bescheidenen, menschlichen oder tierischen, die einen mit Hast und ohne Prüfung, die andern nach vorsichtiger Überlegung; darauf wird einer jeden Seele der Dämon, den sie gewählt hat (ὃν εἵλετο δαίμονα), von der Lachesis als Hüter für das Leben zuerteilt, und nachdem die Seelen, weitergetrieben, in das Gefilde der Lethe gelangt sind und dort aus dem Strome der Vergessenheit, dem Ἀμέλης, mehr oder weniger getrunken haben, schwirren sie unter Donner und Erdbeben wie Sternschnuppen empor zu einer neuen Geburt.

Das Wesentliche an dieser Darstellung ist, dafs die Seele ihr künftiges Lebensschicksal oder, was dasselbe ist, ihren Dämon frei erwählt, an diesen aber, nachdem sie ihn gewählt hat, mit Notwendigkeit gebunden bleibt. Auch Platon also erkennt schon das Zusammenbestehen der Freiheit des Willens mit der Notwendigkeit des Handelns, nur dafs er vermöge seines Prädeterminismus jene vor dem Leben, diese innerhalb des Lebens herrschen läfst, und noch nicht zu der Kantischen Einsicht gelangt, dafs die metaphysische Freiheit und die empirische Notwendigkeit in einer und derselben Handlung zusammenbestehen, mit andern Worten, dafs es uns möglich ist, in jedem Augenblicke und bei jeder Handlung uns von dem ganzen illusorischen Netz des Kausalzusammenhanges loszulösen und uns auf unsere ansichseiende, freie, kausalitätlose Natur zurückzuziehen. Eine Ahnung dieser grofsen Wahrheit spricht sich in den Worten aus, dafs auch innerhalb des mit Notwendigkeit verlaufenden Lebens die Tugend ein ἀδέσποτον, ein Gegenstand freier Entschliefsung bleibt.

Noch einmal kommt Platon auf die schon im Phaedrus geschilderte Präexistenz der Seele im Timaeus p. 41 E zurück, wo der Weltbildner, wie oben S. 282 fg. ausgeführt, so viel Seelen bildet, wie es Fixsterne gibt, jede Seele auf einen Stern versetzt, wo sie die ewigen Ideen schaut, und sie dann auf die Erde und die Planeten sät, wo sie sich zu bewähren haben. Erst hier werden ihnen zugleich mit der Leiblichkeit die niedern Seelenteile, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν, angewoben, welche im Phaedrus als die beiden Rosse zugleich mit dem Wagenlenker an der Decke des Himmels schwebten und durch ihr Widerstreben bei Unachtsamkeit des Wagenlenkers das Herabsinken zum Erdenleben verschuldeten. Eine solche Verschuldung kann der Timaeus, welcher den unsterblichen Teil der Seele auf den νοῦς beschränkt, nicht als Ursache der Verkörperung annehmen, und so ist es hier nur ein unabänderliches Weltgesetz, ein νόμος εἱμαρμένος (p. 41 E), eine ἀνάγκη (p. 42 A), welche die Einschliefsung in einen sterblichen Leib und die Anwebung der beiden niedern Seelenteile veranlafst. Mit dieser Wendung hat der alternde Philosoph die in seinen frühern Schriften vertretene Vergeltungslehre aufgegeben und die auf ihr beruhende, eine vorzeitliche Verschuldung voraussetzende Seelenwanderungslehre ihres wesentlichen Inhalts beraubt und nur der äufsern Form nach beibehalten.

7. Die Akademie.

Unter den unmittelbaren Schülern Platons sind aufser Aristoteles die namhaftesten: Philipp der Opuntier (aus der Euböa gegenüber liegenden Stadt Opus), welcher Platons Gesetze nach dessen Tode herausgegeben und die Epinomis hinzugefügt haben soll, Hermodoros aus Syrakus, dem wir einige, nicht immer unverdächtige (oben S. 223) Notizen über das Leben Platons verdanken, Herakleides Pontikos (aus Herakleia am Pontus), welcher mit den Pythagoreern Hiketas und Ekphantos (oben S. 63) die tägliche Rotation der Erde, jedoch noch nicht ihre Revolution gelehrt haben soll (Plac. III, 13,3: κινοῦσι μὲν τὴν γῆν, οὐ μήν γε μεταβατικῶς ἀλλὰ τρεπτικῶς τροχοῦ δίκην ἐνηξονισμένην, ἀπὸ δυσμῶν ἐπ' ἀνατολὰς περὶ τὸ ἴδιον

αὐτῆς κέντρον), und der gleichfalls durch seine mathematischen und astronomischen Studien verdiente Eudoxos, welcher nach längerm Aufenthalt in Ägypten und Unteritalien in seiner Vaterstadt Knidos auf Rhodus eine Sternwarte errichtete, sowie endlich Speusippos und Xenokrates, die ersten Nachfolger Platons im Lehramte der Akademie.

Schon die Schüler des Sokrates waren bestrebt gewesen, nach dem Tode des Meisters in ihrer Heimat sokratische Schulen zu gründen, so Eukleides in Megara, Phaedon in Elis, Antisthenes in Athen, wohl auch Aristipp in Kyrene. Was die platonische Akademie von diesen Privatunternehmungen unterscheidet, war ihre Organisation zu einer Schule mit einem meist von dem Vorgänger ernannten, zuweilen auch von den Schülern gewählten Scholarchen an der Spitze, welcher das schon von Platon (oben S. 225) überkommene Vermögen der Schule verwaltete und die Studien der Schüler leitete, eine Form des Betriebes, welche bis in die spätesten Zeiten des griechischen Altertums fortbestand und analogen Gründungen der Peripatetiker, Stoiker und Epikureer in Athen als Muster gedient hat.

Sehen wir ab vom Neuplatonismus, welcher erst später (seit Konstantin) sich den Lehrstuhl der Akademie eroberte, so können wir mit Sextus Emp. (Pyrrh. Hyp. I, 220) von Platon bis auf Cicero fünf Schulen unterscheiden, von denen die erste der ältern, die zweite und dritte der mittlern, und die vierte und fünfte der neuern Akademie zugerechnet werden. Folgendes Schema mag dienen, die Hauptvertreter dieser fünf Schulen dem Gedächtnisse gegenwärtig zu halten:

I. Die ältere Akademie:
1. Speusippos aus Athen (347—339).
   Xenokrates aus Chalkedon (339—314).
   Krates aus Athen (seit 270).

II. Die mittlere Akademie:
2. Arkesilaos aus Pitane, gegenüber Lesbos († 241).
3. Karneades aus Kyrene (155 als Gesandter in Rom).

III. Die neuere Akademie:
4. Philon von Larissa in Thessalien (87 in Rom).
5. Antiochos aus Askalon (in Athen 78 Lehrer Ciceros).

Bei Beurteilung der nächsten Nachfolger des Platon mufs man sich gegenwärtig halten, dafs diese Männer den Meister in der letzten Periode seines Lebens gekannt haben, und dafs das Bild des alternden Philosophen mit seiner Neigung zum Pythagoreismus, seiner Reduktion der Ideen auf Idealzahlen und seinem abgeschwächten Staatsideal stärker auf sie gewirkt haben mag als das Bild Platons, wie es uns aus den grofsen Meisterwerken seiner kräftigen Jahre entgegentritt. Nach unserm Gefühl wäre es die dringlichste Aufgabe dieser Epigonen gewesen, die Tradition der Lehre Platons rein zu erhalten, das Corpus der platonischen Schriften vor unbefugten Eindringlingen zu schützen und womöglich die historische Folge der platonischen Werke, die ihnen doch bekannt sein mufste, urkundlich der Nachwelt zu überliefern, und diese Aufgabe haben sie jedenfalls nicht erfüllt. Statt dessen haben sie sich, nach dem Vorgange des greisen Meisters selbst, nicht gescheut, an seiner Lehre zu ändern, und nichts Geringeres war es, woran sie Anstofs nahmen und irre wurden, als die Ideenlehre, dieses eigentliche Palladium der platonischen Philosophie. Hatte aber schon Platon gelehrt, dafs es nur von den Ideen eine ἐπιστήμη, ein Wissen, hingegen von der empirischen Welt nur eine δόξα, ein Meinen gebe, so geriet mit der Ideenlehre auch der Begriff des Wissens ins Wanken, und so erklärt sich die auffallende Erscheinung, dafs eine so dogmatische Lehre, wie die des Platon, in der mittlern Akademie in Skeptizismus umschlug, bis man dessen Unfruchtbarkeit inne wurde und in der neuern Akademie zum Dogmatismus zurückkehrte, ohne dafs man doch die Kraft besafs, dem Platonismus sein ursprüngliches Leben wiederzugeben.

I. Die ältere Akademie.

Schon Speusippos, der als Schwestersohn des Platon das Lehramt in der Akademie erbte, scheint die Ideenlehre ganz aufgegeben zu haben. Hatte Platon in seinem Alter die Ideen auf Idealzahlen zu reduzieren versucht, diese Idealzahlen aber von den mathematischen Zahlen noch unterschieden (oben S. 269), so hob Speusippos nach einer Stelle des Aristoteles, welche auf ihn nach Zellers wahrscheinlicher Vermutung

(vgl. auch das Scholion bei Brandis zu dieser Stelle, welches den Speusippos ausdrücklich nennt) sich beziehen mufs, diesen Unterschied auf, Met. XIII, 9. p. 1086 a 2: οἱ μὲν γὰρ τὰ μαθηματικὰ μόνον ποιοῦντες παρὰ τὰ αἰσθητά, ὁρῶντες τὴν περὶ τὰ εἴδη δυσχέρειαν καὶ πλάσιν, ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ εἰδητικοῦ ἀριθμοῦ καὶ τὸν μαθηματικὸν ἐποίησαν, „einige nahmen über das Sinnliche hinaus nur noch das Mathematische an, denn, indem sie das Schwierige und Willkürliche der Ideenlehre erkannten, verzichteten sie auf die Idealzahlen und hielten nur die mathematischen fest". Diesem Verzicht entsprechend, wandte Speusippos der Erscheinungswelt ein gröfseres Interesse zu und behauptete, dafs in ihr das Vollkommene nicht den Anfang, sondern das Ende bildete, indem er sich auf die Entwicklung der Pflanzen und Tiere aus keimartigen Anfängen berief (Arist. Met. XII, 7. p. 1072 b 30). So berechtigt hier und überall, wo er auftritt, dieser Gedanke der Entwicklung ist, so hat er doch nur Bedeutung für die Sphäre, welche Platon als das γιγνόμενον καὶ ἀπολλύμενον, „das Entstehende und Vergehende", bezeichnet, nicht aber für das Gebiet des ὄντως ὄν, „des wahrhaft Seienden", mit welchem es die philosophische Erkenntnis vor allem zu tun hat.

Xenokrates, der als Nachfolger des Speusippos der Akademie von 339 bis 314 vorstand, scheint eine Vermittlung zwischen Platon und Speusippos angestrebt zu haben. Hatte letzterer die Ideen durch die Zahlen ersetzt, so identifiziert Xenokrates Zahlen und Ideen, wodurch er die Ideen wenigstens dem Namen nach festhielt. Eine Stelle des Aristoteles, welche nach dem Zeugnis des Asklepios (bei Brandis, Scholia p. 741 a 5) sich auf Xenokrates bezieht, sagt: ἔνιοι δὲ τὰ μὲν εἴδη καὶ τοὺς ἀριθμοὺς τὴν αὐτὴν ἔχειν φασὶ φύσιν, „einige behaupten, dafs die Ideen und die Zahlen von derselben Natur sind". Auch im übrigen läfst sich die Lehre des Xenokrates als Vermittlungsphilosophie charakterisieren; sie erscheint nach dem, was wir von ihr wissen, als ein ziemlich trübes Gemisch pythagoreischer und platonischer mit überkommenen theologischen Vorstellungen, Stob. Ecl. I, 62: „Xenokrates bezeichnet die μονάς und die δυάς als Götter, ersterer, als dem männlichen Prinzip, weist er die Stelle des Vaters zu, der im

Himmel regiert, und nennt sie den Zeus, das Ungerade und den νοῦς, welcher für ihn der erste der Götter ist; die δυάς, als das weibliche, ist ihm eine Art Göttermutter, welche die Geschicke unter dem Himmel beherrscht und für ihn identisch mit der Weltseele ist". Hiermit mag es zusammenhängen, dafs er die Seele wunderlicherweise definiert als eine „sich selbst bewegende Zahl" (ἀριθμὸν κινοῦντ' ἑαυτόν, Arist. de an. I, 4. p. 408 b 32). Die von Platon im Theaetet unterschiedenen drei Grade der Erkenntnis, ἐπιστήμη, δόξα und αἴσθησις, werden von Xenokrates auf die drei Gebiete der Welt bezogen: ein Wissen gibt es nur von dem, was jenseits des Himmels ist, eine Wahrnehmung von dem, was diesseits des Himmels ist, und eine Meinung von dem Himmel selbst, sofern bei seiner astronomischen Betrachtung Denken und Anschauung Hand in Hand gehen. Immerhin zeugt es von einem gesunden Sinn, wenn Xenokrates die Weltschöpfung des platonischen Timaeus für eine zeitlose erklärt und gegen den Timaeus auch die vernunftlosen Teile der Seele unsterblich sein läfst, vermutlich, weil ohne diese Annahme die Lehre von der Seelenwanderung hinfällig sein würde.

Polemon aus Athen, von reicher Familie, war, wie Diog. L. IV, 16 berichtet, als Jüngling einem zügellosen Leben ergeben, wurde aber, während er einst trunken in den Hörsaal des Xenokrates hereinschwärmte, während dieser gerade einen Vortrag über die σωφροσύνη hielt, von der würdigen Haltung des Lehrers und dem Ernst der vorgetragenen Gedanken so tief ergriffen, dafs er von Stunde an sich der Philosophie widmete, an Eifer und Fleifs alle seine Mitschüler übertraf und schliefslich von Xenokrates zu seinem Nachfolger in der Akademie bestimmt wurde, der er von 314 bis 270 vorstand. Mit den Kynikern schätzte er das theoretische Wissen gering, und legte das Hauptgewicht auf die praktische Philosophie, mit den Stoikern bezeichnete er als ethisches Ziel das naturgemäfse Leben (*secundum naturam vivere*, Cic. de fin. II, 34), und mit Aristoteles erklärte er die äufsern Güter, wie Gesundheit, Reichtum usw., für mitwirkende Ursachen zur Erlangung voller Glückseligkeit.

Krates aus Athen, der vierte Nachfolger Platons als

Vorsteher der Akademie, trat sein Amt 270 an und scheint es nur kurze Zeit bekleidet zu haben. Übrigens ist von ihm so gut wie nichts überliefert, und man darf annehmen, dafs er sich in der Lehre treu an den ihm auch persönlich eng befreundeten Polemon angeschlossen habe. Bedeutender als die beiden zuletzt Genannten war Krantor aus Soloi, ein eifriger Schüler des Xenokrates und Polemon, doch ohne Lehramt, da er noch vor Polemon starb. Er schrieb einen Kommentar zum platonischen Timaeus, auch eine vielgerühmte Schrift Περὶ πένθους hatte ihn zum Verfasser, ein, wie es bei Cicero, Acad. II, 135 heifst, *non magnus, verum aureolus et ad verbum ediscendus libellus*, eine Trostschrift, welche vielfach Werken ähnlicher Art als Muster diente. Sein bedeutendes Vermögen vermachte Krantor seinem Freunde Arkesilaos, den er für die Akademie gewonnen hatte.

II. Die mittlere Akademie.

Arkesilaos war aus seiner Heimat Pitane im kleinasiatischen Äolien nach Athen gekommen, hatte zunächst den Theophrast gehört, wurde aber durch Krantor der Akademie zugeführt, besuchte die Vorlesungen des Polemon und Krates, und erlangte als Nachfolger des letztern die Schulvorsteherschaft. Unter ihm schlug die Akademie einen veränderten Kurs ein, indem sie in das Fahrwasser der Skepsis geriet, welche dem ursprünglichen Geiste des Platonismus gerade entgegengesetzt war. Doch hatte schon Platon, wie oben bemerkt, das Wissen auf die Ideen beschränkt und von der Erscheinungswelt nur eine δόξα, ein Meinen, angenommen. In dem Mafse aber, wie in der ältern Akademie der Glaube an die Ideen erschüttert wurde, mufste auch die Möglichkeit einer ἐπιστήμη in Frage gestellt werden, und als das allein Erreichbare blieb nur die δόξα übrig. Verschärft wurde die skeptische Neigung des Arkesilaos durch den sich immer mehr breitmachenden Dogmatismus der Stoiker, deren καταληπτικὴ φαντασία als Kriterium der Wahrheit von Arkesilaos unermüdlich bekämpft wurde. Im Gegensatze zu ihnen gefiel er sich in Ausführungen, wie sie schon vor ihm das Thema des Skeptikers Pyrrhon gebildet hatten, dafs einer Sache

ebensowenig ein bestimmtes Prädikat wie dessen kontradiktorisches Gegenteil beigelegt werden könne, und ebenso wie Pyrrhon empfahl er als das wahre Verhalten des Weisen die ἐποχή, den Verzicht auf jede bestimmte Meinung, während er für das praktische Verhalten anriet, sich nach dem εὔλογον, dem Annehmbaren, zu richten, womit er schon die Wahrscheinlichkeitstheorie des Karneades vorbereitete. Dafs er, was Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 234 fg.) als die Meinung einiger berichtet, seine Skepsis nur als Propädeutik betrieben habe, um die durch sie Erprobten in die Dogmen des Platonismus einzuführen, läfst sich, da Arkesilaos nichts geschrieben hat, nicht mit Sicherheit entscheiden, ist aber nach allem, was wir von ihm wissen, wenig wahrscheinlich.

Auf Arkesilaos folgten seit 241 als Schulhäupter Lakydes, Telekles, Euandros und Hegesinos, unter dessen Nachfolger, Karneades von Kyrene, Scholarch bis 129, die Akademie wieder neuen Glanz gewann, so dafs man mit ihm eine dritte Schule beginnen liefs. Auch er hat nichts Schriftliches hinterlassen, so dafs man für ihn auf die Mitteilungen seines Schülers und Nachfolgers Kleitomachos angewiesen war, welcher jedoch nach Cicero, Acad. II, 139 hinsichtlich der Ethik erklärte: *nunquam se intelligere potuisse quid Carneadi probaretur.* Als Mitglied der von den Athenern 155 nach Rom abgeordneten Gesandtschaft, wo er die römische Jugend durch seine feurige Beredsamkeit entzückte, soll er nach Lactant. Inst. V, 14 fg. eine Lobrede auf die Gerechtigkeit gehalten und am folgenden Tage die Unverträglichkeit der Gerechtigkeit mit den Anforderungen des praktischen Lebens und den Interessen des römischen Staatswesens nachgewiesen haben. Wie Arkesilaos den Zenon, so bekämpfte Karneades unablässig den Stoiker Chrysippos, und soll nach Diog. L. IV, 62 im Scherz den bekannten Vers parodierend geäufsert haben:

εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν ἐγώ,
„ohne Chrysippos wäre auch ich nicht“,

worin, wenn es wahr sein sollte, das Geständnis liegen würde, dafs Karneades seine ganze Bedeutung in die Negation des stoischen Dogmatismus gesetzt habe. Insbesondere bekämpfte

er, ohne das Dasein der Götter geradezu zu leugnen, den stoischen Vorsehungsglauben, indem er darauf hinwies, dafs es unmöglich sei, von den Göttern zu reden, ohne ihnen Eigenschaften beizulegen, die ihrem Wesen widersprechen. Die positive Leistung des Karneades liegt in der Aufstellung einer Wahrscheinlichkeitstheorie. Es gibt nach ihm keine Gewifsheit, aber drei Grade der Wahrscheinlichkeit; auf dem ersten Grade sind die Vorstellungen πιϑαναί, „glaubhaft“, auf dem zweiten πιϑαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι, „glaubhaft und unwidersprochen“, wenn auch die mit ihnen zusammenhängenden Vorstellungen glaubhaft sind; den dritten und höchsten Grad erreichen die Vorstellungen, welche πιϑαναὶ καὶ ἀπερίσπαστοι καὶ περιωδευμέναι, „glaubhaft, unwidersprochen und allseitig geprüft“ sind, wenn die glaubhaften und unwidersprochenen Vorstellungen wiederum nach allen Seiten von glaubhaften Vorstellungen wie von einem schützenden Walle umgeben sind. Auf dem Katheder mochte sich eine solche Theorie, wenn sie mit dem nötigen rhetorischen Aufputz vorgetragen wurde, ganz gut ausnehmen; wenig aber ist für Leben und Wissenschaft, am wenigsten für die Philosophie mit ihr anzufangen. Auch die Behauptung des Karneades, dafs nichts bewiesen werden könne, weil vorher die Voraussetzungen und vor diesen deren Voraussetzungen bewiesen sein müfsten, und so ins Unendliche fort, ist ohne wissenschaftliche Bedeutung; sie verkennt, dafs jeder Beweis die Zurückführung der zu beweisenden Thesis auf einen vom Gegner zugestandenen Satz und im letzten Grunde auf die Anschauung ist, welche nicht weiter bewiesen werden kann, aber auch als der tragende Grund aller Behauptungen und Argumente keines Beweises bedarf.

III. Die neuere Akademie.

Eine Rückkehr zum Dogmatismus bahnte Philon aus dem thessalischen Larissa an, welcher dem Kleitomachos im Lehramte gefolgt war, aber im Jahre 88 infolge der Einnahme Athens durch Archelaos, den Feldherrn des Mithridates, nach Rom flüchtete, wo er unter grofsem Beifall Rhetorik und Philosophie lehrte; auch Cicero zählte im Jahre 87 zu seinen

Schülern. Nach Sextus Emp., Pyrrh. Hyp. I, 235 behauptete Philon gegen die akademische Skepsis, dafs die Wahrheit nicht schlechthin unerkennbar, und gegen den stoischen Dogmatismus, dafs sie nicht durch das stoische Kriterium der καταληπτικὴ φαντασία erkennbar sei: ὅσον μὲν ἐπὶ τῷ Στωικῷ κριτηρίῳ, τουτέστι τῇ καταληπτικῇ φαντασίᾳ, ἀκατάληπτα εἶναι τὰ πράγματα, ὅσον δὲ ἐπὶ τῇ φύσει τῶν πραγμάτων αὐτῶν, καταληπτά, „was das stoische Kriterium, nämlich die zwingende Vorstellung betreffe, so seien durch dieses die Dinge zwar nicht erkennbar, was aber die Natur der Dinge selbst betreffe, so seien sie allerdings erkennbar". Durch diese Behauptung der Erkennbarkeit, welche ihm besonders in ethischem Interesse wert war, trat Philon in Gegensatz zur bisher herrschenden Skepsis, so dafs man von ihm an eine vierte akademische Schule rechnete, wiewohl er diesen Gegensatz gegen seine Vorgänger pietätvoll zu verschleiern wufste.

Noch entschiedener als Philon kehrte sein Nachfolger im Lehramte, Antiochus von Askalon, welchen Cicero im Jahre 78 zu Athen hörte, zum Dogmatismus zurück, um in ihm eine feste Grundlage für seine ethischen Anschauungen zu gewinnen. Er wollte ein treuer Platoniker sein, machte sich aber so viele stoische Lehren mit der Behauptung, sie fänden sich bereits bei Platon, zu eigen, dafs man ihm nach Sextus, Pyrrh. I, 235 nachsagte, ὅτι ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ Στωικά, „dafs er in der Akademie stoisch philosophiere", und Cicero, Acad. II, 132 behaupten konnte, er sei zwar dem Namen nach ein Akademiker, in Wahrheit aber bis auf wenige Abweichungen ein *germanissimus Stoicus* gewesen. Zu diesen Abweichungen gehörte, dafs nach seiner Meinung die Tugend zwar hinreiche, *vitam beatam*, nicht aber *vitam beatissimam* zu bewirken (Cicero, Acad. II, 134). Im Sinne des Antiochus (vgl. de fin. V, 7) wird Acad. II, 15 von Platon gesagt: *reliquit perfectissimam disciplinam, Peripateticos et Academicos, nominibus differentes, re congruentes, a quibus Stoici ipsi verbis magis quam sententiis dissenserunt.* Durch diese Behauptung, dafs Platon, Aristoteles und die Stoiker nur im Ausdruck und im Nebensächlichen, nicht aber in der Hauptsache von einander abwichen, führte Antiochus in der Akademie jenen oberflächlichen Eklektizismus

ein, welcher für die nächsten Jahrhunderte in der platonischen Schule herrschend blieb, bis im Neuplatonismus die ursprüngliche, durch so viele Jahrhunderte verdunkelte Lehre des Platon zu neuem Leben erweckt wurde.

IV. Aristoteles.

1. Vorbemerkungen.

Nachdem Platon durch Vertiefung in die Grundanschauung des Heraklit sowie in die nicht weniger berechtigten Bestimmungen des Parmenides über das Seiende den Einheitspunkt gefunden hatte, aus dem sie beide entspringen, und von ihm aus zum ersten Male im Abendlande zu der Geistesschöpfung eines grofsen, allumfassenden, metaphysischen Weltsystems gelangt war, so mufste es die nächste Aufgabe sein, den platonischen Gedanken weiter zu verfolgen und ihn auf allen Gebieten der Wissenschaft und des Lebens zur Durchführung zu bringen. Diese Aufgabe fiel dem Aristoteles zu, dem nicht weniger grofsen Schüler des grofsen Lehrers, und es ist eine seltene Fügung, dafs die beiden Männer als älterer und jüngerer Zeitgenosse neben einander lebten, welche berufen waren, das geistige Leben der abendländischen Menschheit auf zwei Jahrtausende hin zu beherrschen.

Aristoteles ist, vielleicht mehr als er sich dieses selbst eingestehen mochte, ein Schüler des Platon, dessen Gedanken er aufnimmt und weiterführt, oft genug in einer Richtung, welche uns heute als ein Irrweg erscheinen mufs. Wie für Platon, so liegt auch für Aristoteles das Wesen der Dinge in der Idee, in ihrer begrifflichen Form, d. h. in denjenigen objektiven Bestimmungen, welche uns subjektiverseits in dem entsprechenden Begriffe zum Bewufstsein kommen, und dieser Parallelismus zwischen Begriff und objektivem Wesen ist für Aristoteles so vollkommen, dafs er oft genug, statt von der Beobachtung der Natur, von dem Begriffe ausgeht, um von ihm aus das Wesen der Dinge zu konstruieren und dieses sodann, nicht ohne Gewalttätigkeit, der Natur aufzudrängen.

Denn so sehr Aristoteles durch Platon verleitet worden ist, in dem Allgemeinen das Ursprüngliche, in den allgemeinen Bestimmungen, je allgemeiner sie sind um so mehr, das eigentliche Wesen der Dinge zu sehen, so ist er doch vermöge der eigentümlichen, der platonischen entgegengesetzten Anlage seines Geistes mit Vorliebe der Betrachtung des Einzelnen zugewandt, um mit durchdringendem Scharfsinn und einer kaum je wieder erreichten Universalität nicht sowohl das Einzelne zu beobachten, als vielmehr durch ein Verfahren, welches er die ἀπόδειξις nennt, das durch begriffliche Erwägung ihm von vornherein feststehende Wesen in den Einzeldingen nachzuweisen. Aristoteles verkennt keineswegs, dafs alle Forschung von der Beobachtung des Einzelnen auszugehen hat, aber dieses Einzelne ist nur für uns das Ursprünglichere und Erste, ist nur, wie er sagt, das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, während hingegen das πρότερον φύσει, das der Natur nach Ursprünglichere, in den begrifflichen Bestimmungen liegt, und zwar um so mehr, je allgemeiner sie sind. Während wir z. B. den aus der Anschauung geschöpften Begriff des Pferdes für das Primäre und den aus ihm und den übrigen Species gewonnenen Begriff des Tieres für etwas Sekundäres halten, so ist es für Aristoteles gerade umgekehrt; ihm gilt das Wesen des Tieres für das seiner Natur nach Erste, die einzelnen Tiergeschlechter für das aus ihm Abgeleitete; nicht als wenn die Idee des Tieres der Idee des Pferdes zeitlich vorangegangen wäre, sondern in dem Sinne einer innern Abhängigkeit, vermöge deren das Tier als das Bedingende auch ohne das Pferd, nicht aber das Pferd als das Bedingte auch ohne das Tier bestehen könnte. Der Einflufs der von Platon ererbten Anschauung veranlafste den Aristoteles, das Allgemeine für πρότερον φύσει, das Einzelne für πρότερον πρὸς ἡμᾶς zu erklären, während hingegen seine geistige Anlage ihn darauf führte, nur in den Einzeldingen Substanzen im ursprünglichen Sinne, πρῶται οὐσίαι, in den begrifflichen Wesenheiten δεύτεραι οὐσίαι, Substanzen in sekundärem Sinne, zu erkennen, und dieses Schwanken zwischen Platonismus und Naturanschauung zieht sich als eine nicht überwundene Zwiespältigkeit durch das ganze System des Aristoteles hindurch.

Zwei Punkte sind es vor allem, in denen die aristotelische Metaphysik von der platonischen abweicht; hatte Platon, wie Aristoteles ihn auffafst, ein Bestehen der Ideen auch aufserhalb der Dinge gelehrt, so bekämpft Aristoteles unermüdlich diesen χωρισμός und besteht darauf, dafs die Ideen nur existieren, sofern sie den Dingen inhärieren; hatte Platon die Idee für das allein Seiende, die Materie für das absolut Nichtseiende, für eine (wie Aristoteles sagt) στέρησις καθ' ἑαυτήν erklärt, so macht Aristoteles diesen absoluten Gegensatz zu einem relativen; die Materie ist für ihn nur ein relativ Nichtseiendes, eine στέρησις κατὰ συμβεβηκός, ein Stoff, welcher die Idee als eine bestimmte Form erst annehmen wird, selbst aber immer schon vermöge seiner Form mit der Idee behaftet ist. Somit ist alles in der Welt einerseits Idee, sofern es eine bestimmte Form besitzt, andererseits Materie, sofern es für eine andere Idee den Stoff hergibt. Alles Werden in der Natur ist ein Übergehen der Materie in die Idee, des potentiellen Seins in ein aktuelles Sein, wie Aristoteles sagt. Hierdurch hat er ein wertvolles Schema gewonnen, um die Entwicklung wissenschaftlich zu erklären, hingegen den schon von Platon aufgefundenen und durch die Natur der Sache geforderten metaphysischen Gegensatz zwischen Materie und Idee für die Folgezeit verwischt und verdorben, bis Kant ihn wieder herstellte, bei dem die platonische Idee als das Ding an sich, hingegen die Materie des Platon als das Ineinander der subjektiven Anschauungsformen, Raum, Zeit und Kausalität, sich herausstellt.

Grofs sind die Verdienste des Aristoteles um die Erforschung der Natur, nicht nur vermöge der mannigfaltigen Anregungen, die von ihm ausgegangen sind und noch heute ausgehen können, sondern auch durch die vielfach noch jetzt wertvollen Resultate, namentlich auf dem Gebiete der vergleichenden Zoologie und Physiologie, während hingegen seine Grundanschauungen sowohl auf kosmologischem wie auf psychologischem Gebiete sich mit der Zeit als unhaltbar erwiesen haben. In ersterer Hinsicht behauptet Aristoteles, ja, er beweist es sogar, dafs die Erde im Mittelpunkte des Universums unbeweglich ruht, und dafs Sonne, Mond und

Sterne in 24 Stunden mit undenkbaren Geschwindigkeiten die Erde umkreisen, und es war wohl wesentlich die Autorität des Aristoteles, auf Grund deren das ganze Mittelalter sich mit der falschen, aus der Sphärentheorie des Aristoteles durch Vereinfachung entstandenen Epizyklentheorie wie mit einer schweren Kette schleppen mufste, während doch schon im Altertum in den Kreisen der Pythagoreer, wie oben S. 63 Anm. gezeigt, die richtige, heliozentrische Anschauung sich Bahn gebrochen hatte.

Nicht weniger naturwidrig ist die Grundanschauung, welche die Psychologie des Aristoteles beherrscht. Hatte Platon in seiner frühern, bessern Zeit den wollenden ebensogut wie den erkennenden Teil der Seele für unsterblich erklärt und erst im Timaeus die Unsterblichkeit auf die erkennende, mittels des λογιστικόν den Ideen, mittels der αἴσθησις der Materie verwandten Teil der Seele beschränkt, so ging Aristoteles in der falschen Richtung noch einen Schritt weiter, indem er αἴσθησις und νοῦς, Anschauung und abstraktes Denken, gewaltsam auseinanderrifs und an verschiedene Vermögen verteilte, wodurch die von Platon so eifrig verfochtene individuelle Unsterblichkeit und mit ihr die Möglichkeit einer transscendenten, die Ziele des Menschen über die Schranken des engen Erdendaseins hinaus erweiternden Moral aufgegeben werden mufste.

Dieser Naturanschauung entsprechend ist denn auch die Ethik des Aristoteles eine blofse, auf das Diesseits eingeschränkte Glückseligkeitslehre; stellt man sich aber auf diesen Standpunkt und wirft die Frage auf, wie innerhalb des irdischen Daseins die gröfstmögliche Glückseligkeit zu erreichen sei, so ist dazu kaum eine bessere Anleitung denkbar als diejenige, welche wir aus der Nikomachischen Ethik schöpfen können.

So grofs aber auch die beregten Differenzen zwischen Platon und Aristoteles sein mögen, so dürfen sie uns doch nicht davon abhalten, den Neuplatonikern zuzustimmen, wenn sie erklären, dafs im wesentlichen Platon und Aristoteles sich nicht widersprechen und zu einer Einheit zusammenschliefsen, welche als das kostbarste geistige Vermächtnis des klassischen Altertums uns überkommen ist und nicht aufhören wird, jetzt

und in aller weitern Zukunft seine segnenden Wirkungen auf die Menschheit auszuüben.

2. Leben des Aristoteles.

Durch die Mitteilungen bei Diogenes L. V, 9—10 und in der Epistula ad Ammaeum I, 5 des Dionysios von Halikarnass, welche beide (vgl. Diog. L. V, 9) auf den Chronisten Apollodor (150 a. C.), somit auf eine glaubwürdige Autorität zurückgehen, gewinnen wir für die äufsern Lebensverhältnisse des Aristoteles eine Reihe sicherer Data, sind aber in betreff der nähern Umstände auf spätere, vielfach übelwollende Anekdoten oder auf eigene, unsichere Vermutungen angewiesen, so dafs wir bei diesem an bedeutenden Ereignissen reichen Leben über viele der interessantesten Fragen, wie namentlich über das Verhältnis des Aristoteles zu Platon als seinem Lehrer und zu Alexander dem Grofsen als seinem Zögling, über die Motive, welche den Aristoteles veranlafsten, Athen 347 nach dem Tode des Platon zu verlassen und ebendorthin erst nach zwölf Jahren zurückzukehren, sowie über vieles andere, nur unzureichende Auskunft erhalten.

Geboren wurde der Stagirit, wie man unsern Philosophen nach seiner Vaterstadt benannt hat, zu Stagira (ἡ Στάγειρος, ἡ Στάγειρα, τὰ Στάγειρα), einer Kolonie von Andros und teilweise wohl auch von Chalkis auf Euböa auf der nach dieser Stadt benannten Halbinsel Chalkidike, welche sich von Mazedonien aus in das Ägäische Meer hineinstreckt wie eine Hand mit drei Fingern, auf deren östlichstem an seiner Spitze der Berg Athos und an seiner Wurzel die von Philipp zerstörte und auf Verwendung des Aristoteles wieder aufgebaute Heimatstadt des Philosophen lag. Hier war er geboren 384 a. C., also im selben Jahre wie Demosthenes, und es ist ein bemerkenswerter Zufall, dafs Demosthenes und Aristoteles, die beiden gröfsten literarischen Erscheinungen ihrer Zeit, nicht nur dasselbe Geburtsjahr teilten, sondern auch in demselben Jahre, 322 a. C., gestorben sind. Politisch freilich standen der gröfste Redner des Altertums und der gröfste Theoretiker der Beredsamkeit auf entgegengesetztem Standpunkte; Demosthenes erschöpfte seine Kraft an der verlorenen Aufgabe, die

Freiheit Griechenlands gegen die mazedonische Gefahr zu retten, Aristoteles mochte als Sohn des Nikomachos, welcher, aus der Familie des homerischen Arztes Machaon sein Geschlecht herleitend, der Leibarzt des mazedonischen Königs Amyntas († 370), des Vaters des Philippus, gewesen war, wohl schon von Haus aus mit der neuen Ordnung der Dinge ausgesöhnt sein und von Kindheit an mehr naturwissenschaftliche, vielleicht auch medizinische, als politische und patriotische Interessen verfolgen. Von seiner Erziehung bis zum siebzehnten Jahre erfahren wir nur, dafs sie, sei es wegen frühen Todes des Vaters oder wegen seines ihn von dem Sohne fernhaltenden Berufes, in den Händen eines gewissen Proxenos lag, wahrscheinlich eines Verwandten der Familie, der von Atarneus nach Stagira übergesiedelt war, und gegen den Aristoteles die Pflicht der Dankbarkeit in schöner Weise dadurch erfüllte, dafs er späterhin den Nikanor, einen in Stagira geborenen Sohn des Proxenos, an Kindes Statt annahm, für ihn in seinem noch erhaltenen Testamente Fürsorge traf und ihn zum Gatten seiner damals noch unerwachsenen Tochter Pythias bestimmte. Vermögend scheint Aristoteles schon von Haus aus gewesen oder durch die Munifizenz der mazedonischen Könige geworden zu sein, da er nicht nur die Mittel besafs, als erster in der damaligen Zeit eine grofse Bibliothek zusammenzubringen, sowie in Kleidung und Schmuck, zu dem er neigte, einen gewissen Luxus zu entfalten, sondern auch, wie das Testament bei Diogenes L. ausweist, ein Haus in Stagira und ein Landhaus in Chalkis nebst einer gröfsern Zahl von Sklaven besafs, deren teilweise Freilassung er testamentarisch verfügte.

Im Alter von siebzehn Jahren begab sich Aristoteles, angezogen ohne Zweifel durch den Ruhm des damals gerade einer Einladung nach Sicilien folgenden Platon, nach Athen und gehörte zwanzig Jahre hindurch, bis zum Tode des Platon, dem platonischen Kreise an, ohne Zweifel als der hervorragendste Schüler des Platon, der ihn den νοῦς τῆς διατριβῆς, „die Intelligenz der Schule“, genannt haben soll; weniger anerkennend mag es scheinen, wenn Platon, an der Wohnung des Aristoteles vorbeigehend, diese als den οἶκος ἀναγνώστου, „das Haus des Lesers“, bezeichnete, da das unersättliche

Lesen des Aristoteles einer Natur wie der des Platon wohl wenig sympathisch gewesen sein mag. Schlimmer klingt es, was Diogenes L. V, 2 zu berichten weiſs, daſs Platon den Aristoteles mit einem Füllen verglichen habe, welches gegen die eigene Mutter, deren Milch es trinkt, ausschlage; das Ärgste aber ist die Klatschgeschichte bei Aelian, var. hist. III, 19, wonach Aristoteles, während Xenokrates verreist und Speusippos erkrankt war, den achtzigjährigen und schon altersschwachen Platon durch seine Einwendungen so sehr in die Enge getrieben haben soll, daſs dieser sich in seinen nebenliegenden Garten zurückgezogen und drei Monate lang bis zur Rückkehr des Xenokrates die Akademie nicht mehr betreten habe, — eine Erzählung, welche schon mit der Diogenes L. III, 5 aus guter Quelle berichteten Tatsache in Widerspruch steht, daſs Platon in seinen spätern Jahren nicht mehr im Gymnasium der Akademie, sondern in seinem benachbarten Garten zu philosophieren pflegte (oben S. 225). Das Wahre an derartigen Geschichten mag sein, was wir auch ohne Bezeugung annehmen müssen, daſs es zwischen zwei so selbständigen und dabei so verschieden gerichteten Naturen ohne Reibungen nicht abgegangen sein wird, und für diese, welcher Art sie auch gewesen sein mögen, mag das Schicksal die Verantwortung tragen, welches zwei so auſserordentliche Menschen als Lehrer und Schüler persönlich zusammenführte. Aus den Schriften des Aristoteles selbst, welche hier die einzige sichere Handhabe bieten, ist nur soviel zu entnehmen, daſs Aristoteles oft genug platonische Lehren mit aller Schärfe und nicht selten ungerecht bekämpft, dabei aber überall den wissenschaftlichen Anstand zu wahren weiſs, so wenig wir auch bei seiner allem Mystischen abgeneigten Natur die hingebende Verehrung des Schülers für seinen groſsen Meister oder auch nur ein wärmeres Gefühl für dessen Ideale erwarten dürfen. Den Ton seiner Polemik gegen Platon mag uns die vielberufene Stelle Eth. Nik. I, 4. p. 1096 a 12 vor Augen führen, wo Aristoteles es für miſslich (πρέσαντες) erklärt, den Begriff des Guten zu erörtern, διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον

προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν, — „weil befreundete Männer die Ideen hier hereingezogen haben; es dürfte aber wohl das Beste sein und eine Pflicht, wo es sich um die Wahrheit handelt, auch das Eigene einzureifsen, zumal für einen Philosophen, denn wenn uns auch beide (der Freund und die Wahrheit) lieb sind, so geziemt es sich doch, der Wahrheit die Ehre zu geben". Auf Platon wird auch mit Wahrscheinlichkeit das Distichon aus einer Elegie des Aristoteles bezogen, welches Olympiodoros im Kommentar zum Gorgias unter dem Titel πρὸς Εὔδημον anführt:

εὐσεβέως σεμνῆς φιλίης ἱδρύσατο βωμὸν
ἀνδρός, ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις,

„pietätvoll hat er (Eudemos, wahrscheinlich der ältere dieses Namens, aus Kypros, ein Mitschüler des Aristoteles, † bald nach 357) einen Altar als Denkmal heiliger Freundschaft errichtet für den Mann, den auch nur zu loben schlechten Menschen nicht geziemt".

Dafs Aristoteles während der zwanzig Jahre seines Aufenthalts in Athen schon eigene umfassende Studien betrieben und den Grund zu seinem spätern Systeme gelegt habe, ist als selbstverständlich anzunehmen; ob er auch schon als Lehrer der Beredsamkeit aufgetreten ist, bleibt zweifelhaft. Dionysios Hal. sagt ad Amm. I, 7, er habe bis zum siebenunddreifsigsten Jahre (347 a. C.) bei Platon geweilt, οὔτε σχολῆς ἡγούμενος οὔτ' ἰδίαν πεποιηκὼς αἵρεσιν, „indem er weder einer Schule vorstand, noch eine eigene Richtung vertrat". Sollte hier unter σχολή und αἵρεσις nicht dasselbe zu verstehen sein (wogegen das zweimalige οὔτε spricht), so würde diese Bemerkung in Widerspruch stehen mit der Nachricht (bei Cicero de oratore III, 141; or. 62. 172; Tusc. I, 7; de off. I, 4; Quintilian III, 1,14), dafs Aristoteles, einen Vers aus dem Philoktet des Euripides parodierend, gesagt habe:

αἰσχρὸν σιωπᾶν, Ἰσοκράτην δ' ἐᾶν λέγειν,

„eine Schande ist es, zu schweigen und einen Isokrates reden zu lassen",

und eine Rhetorenschule in Athen eröffnet habe, was sich, da Isokrates 338 starb, nur auf den ersten Aufenthalt des Aristo-

teles in Athen (367—347) beziehen kann, man müfste denn entweder mit Zeller, Grundrifs S. 147 einen nochmaligen, nirgendwo bezeugten, Aufenthalt des Aristoteles in Athen nach 347 und vor 335 annehmen, oder mit Diogenes L. V, 3 Ξενοκράτην für Ἰσοκράτην lesen, welches beides wenig Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Nach dem Tode des Platon und der Übernahme des Lehramtes in der Akademie durch Speusippos (347 a. C.) verliefs Aristoteles in Gemeinschaft mit Xenokrates Athen, um sich nach Kleinasien zu begeben. Das Motiv, welches den Aristoteles veranlafste, den Ort, an den ihn ein zwanzigjähriges Studium, vielleicht auch eine bereits eröffnete Lehrtätigkeit fesselte, dauernd zu verlassen, ist unbekannt. Enttäuschte Hoffnungen auf die Vorsteherschaft in der Akademie können es nicht wohl gewesen sein, da auf diese Speusippos nicht nur als der Schwestersohn und natürliche Erbe des Platon, sondern auch als der bedeutend Ältere (Speusippos war gegen 60, Xenokrates 48, Aristoteles erst 37 Jahre alt) den nächsten Anspruch hatte, und so bleibt nur die Vermutung übrig, dafs es die Lust war, sich nach langen Studienjahren einmal in der Welt umzusehen, welche beide Platoniker veranlafste, der Einladung des Hermeias, eines gleichfalls dem platonischen Kreise angehörigen frühern Mitschülers, zu folgen, welcher sich zum Alleinherrscher (τύραννος) von Atarneus und Assos, zweier kleinasiatischer Küstenstädte gegenüber Lesbos, aufgeschwungen hatte. Von diesem berichtet Strabon XIII, 1, p. 610: „Es war aber der Hermeias ein Eunuch und Sklave eines Geldwechslers, welcher nach Athen gekommen war und den Platon wie auch den Aristoteles gehört hatte; von dort zurückgekehrt, wurde er Mitregent (συνετυράννησε) seines Herrn, der sich schon vorher in Besitz der Gegenden um Atarneus und Assos gesetzt hatte. Dessen Nachfolger war er geworden, lud als solcher den Aristoteles und Xenokrates ein und nahm sie gastlich auf, wie er denn auch dem Aristoteles die Tochter seiner Schwester zur Frau gab.“ Wenn Diogenes L. V, 3 nach Demetrios Magnes (einem Zeitgenossen des Cicero) erzählt, dieser Hermeias, ein Bithynier, sei ein Sklave des Eubulos gewesen und habe seinen Herrn ermordet, so ist dies völlig

von der Hand zu weisen angesichts des Hymnus, in welchem später Aristoteles den Hermeias als ein leuchtendes Vorbild der Tugend feierte. Drei Jahre nach der Ankunft des Aristoteles ereilte den Hermeias sein Schicksal. Strabon teilt darüber mit: „Der Rhodier Memnon, welcher damals den Persern diente und ihr Feldherr war, lud den Hermeias unter dem Deckmantel der Freundschaft zu sich ein, scheinbar als Gast und um Geschäfte mit ihm zu besprechen, nahm ihn aber gefangen und schickte ihn an den Perserkönig, wo er durch Erhängen umgebracht wurde. Die Philosophen aber entkamen durch die Flucht aus den Gegenden, welche die Perser in Besitz nahmen.“ Ob Aristoteles, wie Strabon hier berichtet, erst infolge der Katastrophe flüchtete, oder ob er, wie Böckh wahrscheinlich zu machen sucht, schon vorher das Land verlassen hatte, bleibt ungewifs; ebenso, wann er die Pythias, die Nichte (nach andern die Schwester) des Hermeias geheiratet hat. Sie schenkte ihm eine Tochter des gleichen Namens, welche noch unerwachsen gewesen sein mufs, als Aristoteles sein Testament abfafste und sie dem Nikanor als Gattin vorausbestimmte. Aristoteles verlor seine Gattin Pythias durch den Tod vermutlich erst nach seiner Rückkehr nach Athen 335; denn da er in seinem Testamente verordnet, dafs die Gebeine der Pythias mit den seinigen in demselben Grabe beigesetzt werden sollten, so dürfte ihr Grab wohl in der Nähe von Athen gelegen haben, da ein Herbeischaffen ihrer sterblichen Reste aus dem fernen Mazedonien nicht wohl zu bewerkstelligen gewesen sein würde. Nach dem Tode der Pythias heiratete er die Herpyllis (ἔγημε, wie Aristokles sagt, nach Diogenes L. V, 1 wäre sie nur seine παλλακή gewesen), welche ihm einen Sohn Nikomachos schenkte und im Testamente als σπουδαία περὶ ἐμέ erwähnt und der Fürsorge der Testamentsvollstrecker empfohlen wird.

Nach dem Sturze des Hermeias, wenn nicht schon vorher, verliefs Aristoteles Kleinasien und nahm 344 seinen Aufenthalt in Mytilene auf Lesbos. Was ihn veranlassen konnte, sich in die kleine Landstadt der abgelegenen Insel zurückzuziehen, wissen wir nicht; vielleicht war es das Bedürfnis, eine Zeitlang ruhig zu arbeiten. Lange sollte diese Ruhe nicht dauern,

da er schon zwei Jahre darauf von Philippus an den mazedonischen Hof als Erzieher des damals dreizehnjährigen Alexander berufen wurde.

Sieben Jahre etwa scheint Aristoteles diese Stellung eingenommen zu haben, wenn auch ein regelmäfsiger Unterricht nur in den ersten drei Jahren möglich gewesen sein mag, da Alexander schon mit sechzehn Jahren von seinem durch kriegerische Unternehmungen in Anspruch genommenen Vater zum Reichsverweser ernannt wurde. Mit Alexander zusammen soll Aristoteles seinen eigenen Neffen Kallisthenes erzogen haben, welcher später den Alexander als dessen künftiger Geschichtschreiber auf seinen Kriegszügen begleitete, durch sein Auftreten gegen die Neigungen des Königs sich dessen Ungnade zuzog und endlich, als der Teilnahme an einer Verschwörung gegen Alexander verdächtig, von diesem als Gefangener mitgeführt und hingerichtet wurde, wodurch auch das bis dahin gute Verhältnis zwischen Alexander und seinem ehemaligen Erzieher eine Trübung erfahren haben soll. Über die Art, wie Aristoteles seinen königlichen Zögling unterrichtet und welchen Einflufs er auf ihn gewonnen haben mag, ist nichts Sicheres überliefert. Dafs er die Liebe zu den homerischen Helden und die Neigung, ihnen, wie besonders dem Achilleus, nachzueifern, in Alexander entflammt habe, ist wohl glaublich, wie auch, dafs er für seinen Zögling eine eigene Rezension der Ilias, die διόρθωσις ἐκ τοῦ νάρθηκος (so genannt nach dem kostbaren, aus der persischen Beute stammenden Kästchen, in welchem Alexander die Ilias neben seinem Tagebuche unter dem Kopfkissen zu bewahren pflegte) besorgt habe. Was aber weiter Plutarch (Alex. 8) über die Liebe und den Eifer für die Philosophie berichtet, welchen Aristoteles seinem Schüler eingepflanzt haben soll, so darf man daran wohl einigen Zweifel hegen. Denn wie man auch immer über den Heldenjüngling denken mag, der in Tränen ausbrechen konnte, weil sein Vater ihm nichts zum Erobern übrig lasse, der dann in unersättlicher Ruhmbegierde eine Welt durchstürmte und eroberte, um im Alter von 33 Jahren im fernen Babylon seinen Anstrengungen und Ausschweifungen zu erliegen, — eine solche Lebensführung kann wohl eher alles

andere als philosophisch genannt werden. Dafs Alexander gegen den Lehrer, dessen Bild mit den schönsten Erinnerungen der eigenen Jugend untrennbar verwachsen war, eine pietätvolle Anhänglichkeit lange Zeit bewahrte, ist zu natürlich, als dafs wir es bezweifeln sollten, und so mag denn auch an dem viel Wahres sein, was Plinius und andere berichten, dafs er die Studien des Aristoteles durch seine Freigebigkeit und seinen Einflufs in den eroberten Ländern ausgiebig unterstützte. Die Verschmelzung hellenischer und barbarischer Kultur aber, welche dem Alexander als Ideal vorschwebte, ist ihm von Aristoteles, wie wir diesen kennen (unten S. 375), sicherlich nicht eingegeben worden.

Nachdem Alexander im Jahre 335 seinen Eroberungszug nach dem Osten angetreten hatte, begab sich Aristoteles nach Athen und eröffnete, während Xenokrates als Nachfolger des Speusippos nordwestlich von Athen der Akademie vorstand, in dem an den Ufern des Ilissos im Nordosten der Stadt gelegenen Lykeion seine Lehrvorträge, während er zugleich eine erstaunliche schriftstellerische Tätigkeit entfaltete; denn die noch erhaltenen zahlreichen Schriften des Aristoteles scheinen sämtlich erst in dieser letzten Periode verfafst worden zu sein, da sie alle einer vollkommen einheitlichen Anschauung entsprungen sind, und nicht, wie die Schriften des Platon, die Spuren einer innern Entwicklung verraten. Vielfach machen sie den Eindruck, die von Aristoteles für seine Vorträge vorbereiteten und wiederholt umgearbeiteten Kollegienhefte zu sein, wie dies namentlich aus dem Schlusse der Topik (p. 184 b 3) hervorgeht, wo Aristoteles an seine Zuhörer die Abschiedsworte richtet: εἰ δὲ φαίνεται θεασαμένοις ὑμῖν ὡς ἐκ τοιούτων ἐξ ἀρχῆς ὑπαρχόντων ἔχειν ἡ μέθοδος ἱκανῶς παρὰ τὰς ἄλλας πραγματείας τὰς ἐκ παραδόσεως ηὐξημένας, λοιπὸν ἂν εἴη πάντων ὑμῶν [ἢ τῶν ἠκροαμένων] ἔργον τοῖς μὲν παραλελειμμένοις τῆς μεθόδου συγγνώμην, τοῖς δ' εὑρημένοις πολλὴν ἔχειν χάριν, „wenn euch nun bei Überlegung des Gesagten, in Anbetracht solcher von Grund aus erst geschaffenen Theorien, unser Verfahren auszureichen scheint, um neben andern aus der Tradition erwachsenen Lehrgegenständen bestehen zu können, so kommt es euch allen zu [soweit ihr diese Vorträge gehört habt], mit dem, was an unserm

Verfahren unvollständig war, Nachsicht zu haben, für das aber, was wir neu gefunden haben, uns vielen Dank zu wissen". Da Aristoteles bei dieser umfassenden Tätigkeit als Schriftsteller und Lehrer wohl wenig Zeit für körperliche Übungen übrig haben mochte, so benutzte er die Stunden seiner Lehrvorträge, um dabei hin und her zu gehen, und von dieser Gewohnheit des Spazierengehens (περιπατεῖν), welche wohl auch von den Schülern übernommen wurde, nannten sie sich die Peripatetiker (περιπατητικοί, nicht περιπάτικοι, wie das Wort lauten müfste, wenn es von περίπατος abzuleiten wäre). Nach Gellius XX, 5 hatte der Philosoph die Morgenstunden (den ἑωθινὸς περίπατος) für die eigentlich wissenschaftlichen Lehrvorträge (τὰ ἀκροατικά) bestimmt, zu denen er nur solche zuliefs, über deren Befähigung er sich durch eine vorherige Prüfung vergewissert hatte; ein gröfserer Kreis hatte zu den abendlichen Vorträgen (dem δειλινὸς περίπατος) Zutritt, welche den aufser der Philosophie stehenden (τὰ ἐξωτερικά genannten) Disziplinen, wie namentlich auch den Übungen in der Redekunst gewidmet waren. Nach dem Eindruck der aristotelischen Schriften zu urteilen, dürfte seine Lehrweise nicht, wie bei Platon in dessen jüngern Jahren, die dialogische, sondern, wie wohl auch mehr und mehr bei Platon in seinem höhern Alter, eine in zusammenhängendem Vortrage sich bewegende gewesen sein, womit nicht ausgeschlossen ist, dafs er namentlich in den gemeinsamen Übungsstunden zur dialogischen Form zurückkehrte, wie er denn auch in seiner frühern Zeit den verlorenen Eudemos und andere Dialoge in der Weise des Platon verfafst hatte. Nach dem Vorgange der Akademie veranstaltete auch Aristoteles entsprechend dem hohen Werte, den er der Freundschaft beimifst, für seine Schüler gesellige Zusammenkünfte bei Festmahlen, schrieb für dieselben (nach Athen. I, 3, F) eigene νόμοι συμποτικοί und ernannte nach Diogenes L. V, 4 einen alle zehn Tage wechselnden Präses (ἄρχων) für dieselben, wohl zu dem Zwecke, sich selbst von diesen jugendlichen Erholungen beizeiten zu ernsterer Beschäftigung zurückziehen zu können.

Zwölf Jahre lang konnte sich Aristoteles, gefördert und geschützt durch die Gunst Alexanders und die persönliche

Freundschaft mit dem mazedonischen Statthalter Antipatros, ungestört seiner beispiellos fruchtbaren Tätigkeit als Lehrer und Schriftsteller hingeben, — da traf wie ein Blitz aus heiterm Himmel im Spätsommer 323 in Athen die erschütternde Nachricht von dem plötzlichen Tode Alexanders ein; sofort fing es allerorten in Griechenland an zu gären und eine feindselige Stimmung gegen die mazedonische Partei kam zum Ausbruch, von der auch Aristoteles als Ausländer und Freund des mazedonischen Statthalters betroffen wurde. Den Vorwand mufste der von Aristoteles gedichtete und noch erhaltene Hymnus:

Ἀρετὰ πολύμοχθε γένει βροτείῳ,
θήραμα κάλλιστον βίῳ usw.

liefern, in welchem der Philosoph in korrekter, etwas frostiger Form seinen verstorbenen Freund Hermeias als Musterbild der Tugend gefeiert hatte. Die Absingung dieses Liedes bei der Mahlzeit mufste, wie Athen. XV, 696 A berichtet, einem gewissen Demophilos zum Anlafs dienen, das harmlose σκόλιον (Tischliedchen) für einen παιάν (einen bei Mahlzeiten zum Preise der Götter gesungenen Lobgesang) zu erklären und gegen den Verfasser eine Anklage auf ἀσέβεια (Gotteslästerung) zu erheben. Aristoteles aber wollte, wie er damals gesagt oder an Antipatros geschrieben haben soll, den Athenern keine Veranlassung geben, sich zum zweiten Male an der Philosophie zu versündigen, und zog sich nach Chalkis auf Euböa zurück, wo er ein Landhaus besafs und sich in vollkommener Sicherheit befand. Hier ist er im folgenden Jahre an einer Krankheit, einem Magenleiden, welches ihn schon länger gequält hatte (Censorinus, de die nat. 14,16) im Alter von erst 63 Jahren gestorben. Als Nachfolger im Lehramte des Lykeion kamen Theophrast von Lesbos und Eudemos von Rhodos in Betracht, und Aristoteles soll sich für den erstern entschieden und dieses nach Gell. XIII, 5 in urbaner Weise dadurch zum Ausdruck gebracht haben, dafs er sich in seiner letzten Krankheit lesbischen und rhodischen Wein reichen liefs, beide versuchte und sagte: gut sind beide, aber ἡδίων ὁ Λέσβιος.

3. Die Schriften des Aristoteles.

Aufser den uns vorliegenden Werken hat Aristoteles eine Reihe anderer, mehr populär gehaltener Schriften verfafst, auf welche er sich des öftern durch Ausdrücke wie οἱ ἐξωτερικοὶ λόγοι, ἐκδεδομένοι λόγοι, τὰ ἐγκύκλια φιλοσοφήματα bezieht, und die uns bis auf wenige Fragmente verloren gegangen sind. Zu ihnen gehörten namentlich auch dialogische Schriften, wie der schon oben erwähnte Eudemos, und auf sie dürften vorwiegend die Lobsprüche des Cicero zu beziehen sein, wenn er an Aristoteles die *incredibilis suavitas dicendi* und das *aureum orationis flumen* zu rühmen weifs. Wahrscheinlich standen diese Schriften zu den erhaltenen in einem ähnlichen Verhältnisse wie die abendlichen Vorträge und Unterredungen, von denen oben die Rede war (S. 327), zu den in den Morgenstunden vor einem engern Kreise von Schülern gehaltenen, streng wissenschaftlichen Vorlesungen. In Zusammenhang mit diesen letztern, akroamatischen Vorlesungen sind die Werke entstanden, welche uns unter dem Namen des Aristoteles überliefert sind, und über denen nach den Berichten der Alten ein eigentümliches Schicksal gewaltet haben soll. Strabon erzählt darüber folgendes, XIII, 1,54. p. 608: „Aristoteles vermachte seine Bibliothek dem Theophrast, dem er ja auch die Schule übergeben hatte, nachdem er als erster unsers Wissens eine Büchersammlung zusammengebracht und den ägyptischen Königen die Anleitung zum Anlegen einer Bibliothek gegeben hatte. Theophrast nun vererbte die Bücher dem Neleus, der aber brachte sie nach Skēpsis [einem Landstädtchen in Troas] und hinterliefs sie seinen Erben, ungebildeten Leuten, welche die Bücher verschlossen hielten und keine Sorge für sie trugen. Und da sie den Eifer der über die Stadt gebietenden pergamenischen Könige bemerkten, welche nach Büchern suchten zur Begründung ihrer Bibliothek in Pergamon, so verbargen sie die Schriften unter der Erde in einem Kellergewölbe (διῶρυξ), wo sie von der Feuchtigkeit und den Motten zu leiden hatten, und erst späterhin von den Nachkommen an Apellikon von Teos (etwa 100 a. C.) für viel Geld verkauft wurden, sowohl die Schriften des Aristoteles wie auch die des Theophrast.

Dieser Apellikon aber war mehr Bücherfreund als Philosoph. Und indem er die zerfressenen Stellen auszubessern suchte und neue Abschriften herstellte, wobei er die Lücken nicht glücklich ausfüllte, so gab er die Bücher voll von Fehlern heraus. Infolge dieser Verhältnisse waren die ältern Peripatetiker nach Theophrast, da sie die Bücher überhaupt nicht hatten, mit Ausnahme einiger weniger und zumeist exoterischer Schriften, nicht in der Lage, auf tatsächlichem Grunde (πραγματικῶς) zu philosophieren, sondern nur Lehrsätze aufzuputzen (θέσεις ληκυθίζειν); die Spätern hingegen konnten zwar, seitdem jene Bücher zum Vorschein gekommen waren, besser als jene Frühern philosophieren und aristotelisieren, waren aber wegen der Menge der Fehler genötigt, vielfach nur mutmafsliche Behauptungen aufzustellen. Und daran hatte auch Rom vielen Anteil; denn alsbald nach dem Tode des Apellikon bemächtigte sich Sulla bei seiner Einnahme von Athen (86 a. C.) der Bibliothek des Apellikon und brachte sie nach Rom. Dort wurde sie von dem Grammatiker Tyrannion [wahrscheinlich dem Ältern dieses Namens, den Lucullus 66 a. C. nach Rom brachte], der den Aristoteles liebte und den Vorsteher der Bibliothek für sich gewonnen hatte, und von einigen Buchhändlern bearbeitet, welche nur schlechte Abschreiber hatten und nicht kollationierten, wie es ja auch mit andern Büchern, welche zum Verkauf abgeschrieben werden, sowohl in Rom als auch in Alexandria zu geschehen pflegt.“ Im Anschlufs an diese Erzählung des Strabon und, wie es scheint, an diesen selbst anknüpfend, berichtet Plutarch im Leben des Sulla cap. 26, dafs Tyrannion den um 60 a. C. als Vorsteher der peripatetischen Schule in Athen lehrenden Andronikos von Rhodus reichlich mit Abschriften versorgt habe, von welchem die aristotelischen Schriften herausgegeben und die im Umlauf befindlichen Verzeichnisse derselben verfafst worden seien.

Zweierlei will diese im Altertum kursierende Erzählung erklären, erstlich die halbe Verschollenheit der aristotelischen Schriften zwischen 300 und 100 a. C., zweitens den Zustand, in welchem diese Schriften dem spätern Altertum und so auch noch uns überkommen sind. Weder das eine noch das andere

aber vermag die Erzählung des Strabon wirklich zu leisten. Auffallend, höchst auffallend ist allerdings der Umstand, dafs von den aristotelischen Schriften nach dem Tode des Verfassers mehrere Jahrhunderte durch so wenig die Rede ist, und wenn auch Zeller sich viele Mühe gibt, nachzuweisen, dafs die Werke des Aristoteles, welche nach obiger Erzählung nur in der Urschrift vorhanden und in dieser zweihundert Jahre lang verschwunden gewesen wären, tatsächlich in diesem Zeitraume von Peripatetikern und Stoikern gekannt und benutzt wurden, so zeigen diese Nachweise vielfach nur, dafs die Lehren des Aristoteles, etwa aus Nachschriften der Schüler, den Peripatetikern vorlagen, und können nur zum kleinsten Teile für das Vorhandensein des aristotelischen Textes selbst Zeugnis ablegen. Mögen aber auch die Schriften des Aristoteles ganz oder teilweise in den Händen der Peripatetiker gewesen sein, jedenfalls wird in den nächstfolgenden Jahrhunderten nicht entfernt von ihnen der Gebrauch gemacht, welcher ihrer hohen Bedeutung entsprechen würde. Diese Lage der Sache erklärt sich aber nicht sowohl aus einem Verschollensein der Schriften, wie es die strabonische Erzählung annimmt, als vielmehr daraus, dafs in der nacharistotelischen Zeit das philosophische Interesse auf Befriedigung von Gemütsbedürfnissen gerichtet war, welchen mehr die leichtgezimmerten und leichtfafslichen Systeme der Stoiker und Epikureer als die schweren, wissenschaftlichen Werke des Aristoteles entgegenkamen.

Aber auch den verwahrlosten Zustand der aristotelischen Schriften erklärt die Erzählung des Strabon nicht. Nach ihr müfsten wir erwarten, dafs in unserm Texte einzelne Worte oder Zeilen, oder Zeilenränder oder ganze Seiten fehlten und falsch oder mangelhaft ergänzt worden wären, welches alles auf unsere Texte nicht zutrifft. Aber in anderer Hinsicht lassen diese Texte viel zu wünschen übrig und geben der Kritik Rätsel auf, welche wohl nie ganz befriedigend gelöst werden können. Da finden wir in den verschiedenen Schriften bald mehr, bald weniger Unterbrechungen des Zusammenhanges, Abspringen vom Thema, Auslassung versprochener oder zu erwartender Ausführungen, Einschiebungen an ungehöriger Stelle, Interpolationen von fremder Hand, Wiederholungen, Umstellungen

ganzer Bücher und namentlich die zweimalige Behandlung desselben Gegenstandes in ausführlicherer und kürzerer Abfassung neben einander stehend, und während derartige Mängel in einigen Werken, wie der Nikomachischen Ethik und den ersten Bücher der Rhetorik, wenig oder gar nicht hervortreten, so häufen sie sich in dem Maſse, in welchem eine Schrift den Eindruck macht, daſs Aristoteles nicht mehr dazu gekommen ist, die letzte Hand an sie zu legen, wie dies namentlich von seiner Politik und von dem Schriftenkonvolut gilt, welches von Spätern die „Metaphysik“ betitelt wurde. Dieses für uns wichtigste Werk des Aristoteles besteht aus 14 Büchern; Buch I enthält die Kritik der Vorgänger, namentlich des Platon, II galt schon den Alten für das Werk eines Spätern, die Bücher III, die Aporien enthaltend, IV über den Satz des Widerspruches, und VI—IX über die vier Prinzipien, sowie über Potentialität und Aktualität bilden ein zusammenhängendes Ganze, welches durch eine als Buch V eingeschobene Abhandlung περὶ τοῦ ποσαχῶς, über den vielfachen Sinn, welchen Worte wie ἀρχή, αἴτιον, στοιχεῖον, ἕν, ὄν usw. haben, unterbrochen wird, und an die sich als Buch X wieder eine besondere Abhandlung über das Eine und Viele, das Identische und Verschiedene anschlieſst. Buch XI, 1—8 behandelt in kürzerer Form denselben Gegenstand wie III, IV und VI, sei es als eine Vorarbeit oder als ein späterer Auszug; in derselben Weise entspricht XII, 1—5 den Büchern VII, VIII, IX, während der Rest von Buch XI (cap. 9—12) unecht und aus der Physik entlehnt ist, und der von Buch XII (6—10) eine schöne Darstellung der Gotteslehre enthält, in der die Metaphysik des Aristoteles gipfelt; Buch XIII und XIV endlich kommen, teilweise in wörtlicher Übereinstimmung, auf die Kritik der platonischen Ideenlehre in Buch I zurück. Den ganzen Zusammenhang zeigt folgendes Schema:

I [II]	III. IV (V). VI	VII. VIII. IX (X)	[XI, 9—12]	XII, 6—10.
= XIII. XIV	= XI, 1—8	= XII, 1—5		

Zur Erklärung dieses Zustandes, in welchem die Schriften des Aristoteles uns vorliegen, hat man verschiedene Hypothesen aufgestellt. Scaliger wollte in ihnen Nachschriften der

Schüler nach dem mündlichen Vortrage des Aristoteles erkennen, und teilweise mögen derartige Nachschriften oder Bearbeitungen der Schüler in das Corpus der aristotelischen Schriften eingereiht worden sein; in der Hauptsache aber dürften sie ihrer ursprünglichen Anlage und ersten Bestimmung nach nicht sowohl die von den Schülern nachgeschriebenen, als vielmehr die von Aristoteles selbst für seine Vorlesungen entworfenen und von Jahr zu Jahr neubearbeiteten und durch Zusätze ergänzten Kollegienhefte sein, worauf das oft vorkommende ἀκούειν wie auch gelegentliche Kathederwitze hindeuten; ein Abschiedswort an die Zuhörer am Schlusse des Kursus wurde schon oben (S. 326) aus de soph. elench. 33. p. 184 b 3 mitgeteilt. Andererseits weist die Tatsache, dafs die aristotelischen Schriften vielfach auf einander Beziehung nehmen (indem z. B. die Analytik in der Topik und die Topik in der Analytik zitiert wird), darauf hin, dafs Aristoteles schon bei der ersten Anlage seiner zunächst für die Vorlesungen bestimmten Hefte einen weitern Zweck im Auge hatte und dieselben nach und nach zu einem allbefassenden, systematischen Ganzen fortzubilden suchte, an dessen Vollendung und Veröffentlichung er durch seinen unerwartet frühen Tod verhindert wurde.

Der Umfang der aristotelischen Schriften wird bei Diogenes L. V, 27 auf 44 Myriaden στίχοι angegeben. Vorausgesetzt, dafs diese στίχοι an Länge den Zeilen in der Berliner Aristoteles-Ausgabe entsprechen, so würden ihre 1462 zweispaltigen Seiten zu durchschnittlich 35 Zeilen eine Summe von $2 \times 35 \times 1462 = 102\,340$ Zeilen ergeben, so dafs uns hiernach von den 44000 στίχοι des Diogenes noch nicht der vierte Teil erhalten wäre, was in Anbetracht der Kürze der aristotelischen Laufbahn und des Reichtums des uns noch heute Vorliegenden nach Umfang und gedrängter Gedankenfülle schwer zu glauben sein dürfte. Von den 46 in dem Corpus Aristotelicum vorliegenden Schriften wollen wir nur die wichtigsten namhaft machen, wobei die in Klammern beigefügte Anzahl der Seiten in der Bekkerschen Ausgabe über den relativen Umfang eine annähernde Vorstellung geben mag.

I. Schriften zur Logik.

1. κατηγορίαι (15 S.), eine Aufzählung und Besprechung der zehn allgemeinsten Begriffe (Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Ort, Zeit, Lage, Zustand, Tun, Leiden); die angefügten Postprädikamente (Gegensatz, Vorher, Zugleich, Bewegung, Haben) gelten für unecht.

2. περὶ ἑρμηνείας, de interpretatione (9 S.), über die Arten der Sätze und das Urteil, von zweifelhafter Echtheit, vielleicht die Nachschrift eines Schülers.

3. ἀναλυτικὰ πρότερα, 2 Bücher (46 S.), über den Syllogismus (in der Hauptsache der Elementarlehre unserer Logik entsprechend).

4. ἀναλυτικὰ ὕστερα, 2 Bücher (30 S.), über Argumentation, Division, Definition und Prinzipien (unserer Methodenlehre entsprechend).

5. τοπικά, 8 Bücher (64 S.), über die Methode der Beweisführung aus wahrscheinlichen Prämissen (ἐξ ἐνδόξων); die dabei in Betracht kommenden Gesichtspunkte (τόποι) werden von Aristoteles eingehend erörtert.

6. περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων (20 S.), über die sophistischen, auf Täuschung abzweckenden Beweisführungen, ein Anhang zur Topik.

Diese sechs Schriften geben das Werkzeug (ὄργανον) an die Hand, mit welchem der Philosoph zu arbeiten hat; sie werden daher von den spätern Herausgebern als das *Organum Aristotelis* zusammengefafst, ein Ausdruck, den David (600 p. C.) schon als bestehend voraussetzt.

II. Zur Metaphysik, Physik und Psychologie.

1. τὰ μετὰ τὰ φυσικά, 14 Bücher (113 S.); unter diesem Titel fafste der spätere Herausgeber, also wohl Andronikos Rhodios, ein Konvolut von Abhandlungen (vgl. oben S. 332) zusammen, welche sich mit den letzten Prinzipien des Seins befassen, also dem, was für Aristoteles das πρότερον φύσει ist, daher er selbst die Wissenschaft von ihnen als die πρώτη φιλοσοφία bezeichnet, während die Herausgeber, geleitet von der gleichfalls aristotelischen Anschauung, dafs die in der

Physik behandelten Erscheinungen das πρότερον πρὸς ἡμᾶς sind, ihnen den Platz hinter den physischen Schriften anwiesen und sie τὰ μετὰ τὰ φυσικά nannten, woraus das ungriechische Wort μεταφυσικά zusammengeflossen ist, welches, wie kein anderes, sich eignet, um im Gegensatz zu den physischen Wissenschaften die Forschung nach dem der empirischen Realität zugrunde liegenden, an sich seienden Wesen der Dinge zu bezeichnen.

2. φυσικὴ ἀκρόασις, 8 Bücher (63 S.), handelt nach einer historischen Einleitung (B. I) von der Natur als dem Inbegriff des Körperlichen und Bewegten (B. II—III), von Raum und Zeit (B. IV) und von der Bewegung (B. V—VIII).

3. περὶ οὐρανοῦ, 4 Bücher (46 S.), über das Weltgebäude, seine Ewigkeit und Begrenztheit, die Sterne und ihre Bewegung, die Erde, das Schwere und Leichte usw.

4. περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς, 2 Bücher (25 S.), über Entstehen und Vergehen, behandelt die Entstehung der vier Elemente aus den Gegensätzen des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trocknen u. a.

5. μετεωρολογικά, 4 Bücher (52 S.), über Planeten, Kometen und Meteore, Metalle und Steine.

Unecht ist die Schrift περὶ κόσμου (11 S.), welche schon stoischen Einfluſs verrät.

6. περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι, 10 Bücher (152 S.), „Forschungen über die Tiere“, miſsbräuchlich Tiergeschichte genannt, eine vergleichende Anatomie und Physiologie der Tierspecies, deren Aristoteles gegen 500 kennt (70 Säugetiere, 150 Vögel, 20 Reptilien, 116 Fische, 60 Insekten und Arachniden, 24 Krustentiere und Würmer, 40 Mollusken und Radiaten). — Hieran schlieſsen sich die Schriften περὶ ζῴων μορίων, 4 Bücher (59 S.), „über die Teile der Tiere“, περὶ ζῴων γενέσεως, 5 Bücher (75 S.), „über die Erzeugung der Tiere“, περὶ ζῴων πορείας, „über den Gang der Tiere“ (10 S.), und die unechte Schrift περὶ ζῴων κινήσεως, „über die Bewegung der Tiere“ (7 S.). Unecht ist auch die Abhandlung περὶ φυτῶν, „über die Pflanzen“ (16 S.).

7. περὶ ψυχῆς, „über die Seele“, 3 Bücher (34 S.), behandelt die Seelenvermögen der Pflanze, des Tieres und des Menschen sowie ihre Funktionen. Unmittelbar daran schlieſsen

sich die sogenannten *Parva naturalia*, eine Reihe von Abhandlungen über Sinneswahrnehmung, Gedächtnis, Wachen, Schlafen, Träumen u. a.

III. Zur Ethik, Politik und Ästhetik.

1. ἠθικὰ Νικομάχεια, 10 Bücher (87 S.), über εὐδαιμονία (I) und ἀρετή (II), Willensfreiheit (III, 1—7), die ethischen Tugenden (III, 8—15. IV), die Gerechtigkeit (V), die dianoetischen Tugenden (VI. VII), Freundschaft (VIII. IX) und den βίος θεωρητικός (X). — Eine Überarbeitung dieses aristotelischen Werkes durch Eudemos sind die ἠθικὰ Εὐδήμεια, 7 Bücher (61 S.), deren Buch IV, V, VI identisch mit Eth. Nic. V, VI, VII sind; ein Auszug aus der eudemischen Ethik sind die ἠθικὰ μεγάλα, 2 Bücher (32 S.), aus späterer Zeit, nach Albertus Magnus so benannt, *non ideo quod scriptura plus contineat, sed quia de pluribus tractat.*

2. πολιτικά, 8 Bücher (90 S.), unvollendet, handelt über Hauswesen (I), Staatstheorien (II), Wesen des Staates und Königtum (III), von den übrigen Verfassungen (IV—VI), vom besten Staate und der Erziehung der Bürger (VII—VIII).

3. Verloren sind, bis auf beträchtliche Fragmente und die 1890 auf einem ägyptischen Papyrus gefundene und mehrfach edierte πολιτεία Ἀθηναίων, die nach Diogenes L. V, 27 von Aristoteles gesammelten 158 πολιτεῖαι, Geschichte und Beschreibungen von Verfassungen griechischer und ausländischer Staaten.

4. τέχνη ῥητορική, 3 Bücher, das letzte von bestrittener Echtheit (66 S.), das bedeutendste rhetorische Werk des Altertums, handelt von Begriff und Zweck der Beredsamkeit, sowie von ihren drei Arten als beratende, gerichtliche und epideiktische Redekunst. — Unecht ist die ῥητορικὴ πρὸς Ἀλέξανδρον (27 S.).

5. Unvollständig erhalten ist die Abhandlung περὶ ποιητικῆς (15 S.), über die Dichtkunst und ihre Arten, namentlich über die Tragödie, ein Werk, welches im spätern Altertum wenig bekannt gewesen zu sein scheint, in der modernen Zeit aber auf die Entwicklung der Dichtkunst von grofsem Einflufs gewesen ist.

Von den auf die Geschichte der Philosophie bezüglichen Schriften des Aristoteles (oben S. 10) ist uns keine erhalten, da die seinen Werken eingereihte Studie περὶ Χενοφάνους, Ζήνωνος, Γοργίου (vgl. darüber oben S. 69) dem Aristoteles abzusprechen ist und die Arbeit eines spätern Peripatetikers nach eleatischen Vorlagen zu sein scheint.

4. Die Logik des Aristoteles.

Wie es dem Aristoteles nicht vergönnt war, das Riesenwerk einer Bearbeitung der gesamten philosophischen Wissenschaften zu Ende zu führen, so ist er auch nicht mehr dazu gelangt, die architektonische Gliederung aller dieser Disziplinen im ganzen und einzelnen darzulegen, und wir können nur aus gelegentlichen Äufserungen entnehmen, wie er sich den systematischen Zusammenhang aller Zweige der Philosophie vorgestellt haben mag. Grundlegend ist vor allem die Stelle Met. VI, 1. p. 1025 b 25: πᾶσα διάνοια ἢ πρακτικὴ ἢ ποιητικὴ ἢ θεωρητική, „jede geistige Betätigung ist entweder praktisch oder poetisch oder theoretisch", praktisch, sofern sie sich auf das menschliche Handeln bezieht, poetisch, sofern sie das technische und künstlerische Bilden behandelt, theoretisch, sofern sie das seiend Vorhandene der Untersuchung unterwirft. Teilweise auf Aristoteles selbst, teilweise auf seine Schule geht die nähere Teilung dieser drei Hauptgebiete zurück. Hiernach behandelt die theoretische Philosophie als Physik das Wandelbare, Nichtisolierbare (κινητὸν, ἀχώριστον), als Mathematik das Nichtwandelbare, Nichtisolierbare (ἀκίνητον, ἀχώριστον), und als Metaphysik oder Theologie, wie sich Aristoteles ausdrückt, das Nichtwandelbare, Isolierbare (ἀκίνητον, χωριστόν). Die praktische Philosophie hat es als Ethik, Ökonomik und Politik mit dem richtigen Verhalten des einzelnen als solchen, in der Familie und im Staate zu tun. Zur poetischen Philosophie würde die Lehre von dem technischen und künstlerischen Schaffen, soweit Aristoteles dieses Gebiet bearbeitet hat, wie auch in gewissem Sinne die in anderer Hinsicht der Politik zunächst verwandte Rhetorik gehören. Folgendes Schema stellt den Zusammenhang vor Augen:

φιλοσοφία

θεωρητική — πρακτική — ποιητική

φυσική μαθηματική θεολογική — ἠθική οἰκονομική πολιτική.

Ausgeschlossen aus diesem Zusammenhange bleibt die Logik oder, wie Aristoteles sie nennt, die Analytik, so genannt, weil sie die zusammenhängende Rede in ihre Elemente, den Syllogismus in die Urteile, die Urteile in die Begriffe auflöst (ἀναλύει). Von ihr verlangt Aristoteles, dafs man sie kennen müsse, ehe man an das eigentliche Geschäft der philosophischen Forschung herantrete, Met. IV, 3. p. 1005 b 4: δεῖ γὰρ περὶ τούτων (τῶν ἀναλυτικῶν) ἥκειν προεπισταμένους, ἀλλὰ μὴ ἀκούοντας ζητεῖν, „denn nur nachdem man diese Analytik vorher sich angeeignet hat, darf man (an die eigentliche Philosophie) gehen, nicht aber erst, während man die letztere hört, nach der erstern herumsuchen“. Aristoteles huldigt also nicht der psychologischen, sondern der auch heute noch von vielen geteilten technischen Auffassung der Logik; sie ist ihm nicht, wie für uns, ein besonderes und sehr interessantes, die Theorie des abstrakten Erkennens behandelndes Kapitel der Psychologie, sondern (begreiflich bei dem ersten Schöpfer der Logik) eine *conditio sine qua non* der philosophischen Forschung; ehe man diese in Angriff nimmt, mufs man sich des Werkzeuges (ὄργανον) bemächtigen, mit dem man arbeiten will, daher schon im spätern Altertum die Logik des Aristoteles und somit wohl auch schon die Gesamtheit seiner logischen Schriften als das *Organum Aristotelis* bezeichnet wurde, vgl. Ammonius Hermiae (um 500 p. C.) ad categ. fol. Ia: οἱ δὲ (ἐκ τοῦ Περιπάτου) ὄργανον (τὴν λογικήν) ἀπεφήναντο, vgl. auch oben S. 334.

Die Logik hat, wie Kant (Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft) sagt, seit den Zeiten des Aristoteles keinen Schritt vorwärts und keinen rückwärts tun können. Da sie nur die uns eingeborene Gesetzmäfsigkeit des Denkens betrachtet, mithin eine Wissenschaft rein *a priori* ist, so bedurfte sie nicht, wie andere Wissenschaften, der aufgehäuften Erfahrungen vieler Generationen, sondern konnte, ähnlich und

aus demselben Grunde wie etwa die Geometrie, von einem einzigen scharfsinnigen Kopfe gefunden und der Vollendung so nahe gebracht werden, dafs eine Darstellung der Logik des Aristoteles mit einer solchen der noch heute gültigen formalen Logik nahezu identisch sein würde, indem letztere, abgesehen etwa von der Kategorie der Modalität (des πώς), der vierten Schlufsfigur, dem hypothetischen und disjunktiven Urteile und Schlusse und ähnlichen nebengeordneten Lehrstücken, noch in allem Wesentlichen die des Aristoteles ist. Hier müssen wir uns begnügen, die interessantesten Punkte der aristotelischen Logik hervorzuheben.

Gehen wir mit Aristoteles vom Satze aus und zerlegen diesen in seine Elemente, so erhalten wir die Begriffe, welche sämtlich unter gewissen allgemeinsten Begriffen befafstwerden; von diesen zählt Aristoteles Cat. 4. p. 1 b 25 und Top. I, 9. p. 103 b 21 folgende zehn auf, die er κατηγορίαι, „Prädikate“, nennt, weil sie keine allgemeineren Begriffe mehr über sich haben, somit im Satze, streng genommen, nur als Prädikate, nie als Subjekte auftreten können. Ihre Namen, zugleich mit den von Aristoteles beigegebenen Beispielen, sind:

1. ***οὐσία*, Substanz** (ἄνθρωπος, ἵππος, Mensch, Pferd).
2. ***ποσόν*, Quantität** (δίπηχυ, τρίπηχυ, zwei Ellen, drei Ellen lang).
3. ***ποιόν*, Qualität** (λευκόν, γραμματικόν, weifs, gelehrt).
4. ***πρός τι*, Relation** (διπλάσιον, ἥμισυ, μεῖζον, doppelt, halb, gröfser).
5. ***πού**, Ort** (ἐν Λυκείῳ, ἐν ἀγορᾷ, im Lyzeum, auf dem Markte).
6. ***ποτέ*, Zeit** (ἐχθές, πέρυσιν, gestern, im vorigen Jahre).
7. ***κεῖσθαι*, Lage** (ἀνάκειται, κάθηται, er liegt, sitzt).
8. ***ἔχειν*, Sich verhalten** (ὑποδέδεται, ὥπλισται, er ist beschuht, bewaffnet).
9. ***ποιεῖν*, Tun** (τέμνει, καίει, er schneidet, brennt).
10. ***πάσχειν*, Leiden** (τέμνεται, καίεται, er wird geschnitten, gebrannt).

Diese Kategorientafel des Aristoteles bedarf der Vereinfachung; die vier Verbalkategorien, von denen Aristoteles selbst bei andern Aufzählungen (Anal. post. I, 22. p. 83 a 21 und b 15; Phys. V, 1. p. 225 b 5; Met. V, 7. p. 1017 a 24) κεῖσθαι und ἔχειν wegläfst, werden, wenn wir die Copula abtrennen, welche nicht Begriff, sondern Zeichen der Begriffs-

* Nicht ποῦ, wo? wie gewöhnlich geschrieben wird, sondern enklitisch πού, irgendwo.

verbindung ist, zu Eigenschaftskategorien, während πού und ποτέ, Ort und Zeit, wie Kant gezeigt hat, nicht Begriffe, sondern Anschauungen sind, da sie die Dinge nicht unter sich, sondern in sich befassen. Somit bleiben als berechtigt nur οὐσία, ποσόν, ποιόν, πρός τι bestehen, von denen man allenfalls noch ποσόν und ποιόν unter den allgemeinen Begriff der Eigenschaft subsumieren kann, und in der Tat sagt Aristoteles selbst Met. XIV, 2. p. 1089 b 23, alles Seiende lasse sich befassen unter οὐσίαι, πάθη und πρός τι.

Was sind nun diese Kategorien? Zunächst sind sie die allgemeinsten Begriffe, zu denen wir durch fortgesetzte Abstraktion (ἀφαίρεσις) gelangen, und welche keine allgemeinern mehr über sich haben; aber für Aristoteles sind sie noch etwas mehr als blofse Abstraktionen; ihm ist das Einzelne, aus dem wir alle Begriffe und schliefslich auch die Kategorien durch Abstraktion gewinnen, nur das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, hingegen das Allgemeine (und je allgemeiner um so mehr) das πρότερον φύσει, und somit sind ihm alle Begriffe und zuhöchst die Kategorien der Ausdruck dessen, was das eigentliche Wesen der Dinge ausmacht, Met. V, 7. p. 1017 a 22: καθ' αὑτὰ δὲ εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας· ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσαυταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει, „wir behaupten aber, dafs alles das, was die Kategorien ausdrücken, an sich selbst existiere; denn so vielfach die Aussagen sind, so vielfach dienen sie, um ein Seiendes zu bezeichnen“.

Diese objektive Realität kommt aber nicht nur dem in den Begriffen, sondern auch dem in den obersten Grundsätzen zum Ausdruck kommenden Allgemeinen zu, wie namentlich den sogenannten Denkgesetzen der Identität, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten, welche somit für Aristoteles nicht nur Regeln des Denkens, sondern zugleich die obersten, nicht weiter ableitbaren Grundgesetze der Natur sind. Folgende Formeln für sie finden sich bei Aristoteles: 1. *principium identitatis*, Anal. prior. I, 32. p. 47 a 8: δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντῃ, „alles, was wahr ist, mufs völlig mit sich selbst übereinstimmen“; 2. *principium contradictionis*, Met. IV, 3. p. 1005 b 19: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ

κατὰ τὸ αὐτό ... αὕτη δὴ πασῶν ἐστι βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν, „es ist unmöglich, dafs einem und demselben und in derselben Weise eine und dieselbe Bestimmung zukomme und nicht zukomme ..., dieses ist unter allen Prinzipien das gewisseste“; 3. *principium exclusi tertii*, Met. IV, 7. p. 1011 b 23: μεταξὺ ἀντιφάσεως ἐνδέχεται εἶναι οὐθέν, ἀλλ' ἀνάγκη ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι ἓν καθ' ἑνὸς ὁτιοῦν, „zwischen den Gliedern eines kontradiktorischen Gegensatzes kann nichts mehr in der Mitte liegen, sondern man mufs notwendigerweise von einem jeden ein jedes andere entweder bejahend oder verneinend aussagen“.

Nach Aristoteles mufs die ganze Natur sich nach diesen Gesetzen des Denkens richten, während wir umgekehrt glauben, dafs auch diese Denkgesetze, so unverbrüchlich sie sind, sich nach den Verhältnissen der anschaulichen Welt richten und aus ihnen entsprungen sind. Jeder Begriff ist nach seinem Umfang (durch den auch der Inhalt bedingt wird) ein bestimmter Ausschnitt aus der anschaulichen Welt, ein bestimmter und kein anderer (Satz der Identität); alles Existierende kann immer nur an einem Orte, nie an zwei Orten zugleich sein, kann also nicht innerhalb und zugleich aufserhalb jenes Ausschnittes liegen (Satz des Widerspruches); es kann aber auch nicht an keinem Orte sein, mufs sich also entweder innerhalb jenes Ausschnittes oder aufserhalb desselben finden lassen (Satz des ausgeschlossenen Dritten).

Auch in der Lehre vom Urteil und Schlufs zeigt sich jene Hochschätzung des Allgemeinen durch Aristoteles. Charakteristisch ist in diesem Sinne schon, dafs er nicht, wie wir, vom Subjekt zum Prädikat, sondern umgekehrt vom Prädikat als dem Allgemeinern zum Subjekt fortgeht; er sagt nicht: S ist P, sondern P (von ihm A genannt) gilt von S (bei ihm B), τὸ A κατηγορεῖται κατὰ τοῦ B, τὸ A ὑπάρχει τῷ B, oder auch τὸ B ἐστὶν ἐν τῷ A. Entsprechend der modernen Logik unterscheidet er beim Urteil (ἀπόφανσις) nach der Qualität das bejahende Urteil (κατάφασις) und das verneinende (ἀπόφασις), nach der Quantität das allgemeine (καθόλου), partikulare (ἐν μέρει) und unbestimmte (ἀδιόριστος), nach der Modalität assertorische, apodeiktische und problematische Urteile (Anal. pr. I, 2. p. 25 a 1: πᾶσα πρότασίς ἐστιν ἢ τοῦ ὑπάρχειν

ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν); er bespricht den kontradiktorischen und konträren Gegensatz (ἀντιφατικῶς und ἐναντίως ἀντικείμενα), behandelt die Konversion der Urteile und so noch vieles andere.

Den Schlufs definiert Aristoteles Top. I, 1. p. 100 a 25 (in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Anal. pr. I, 1. p. 24 b 18): ἔστι δὴ συλλογισμὸς λόγος ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει διὰ τῶν κειμένων, „es ist also der Syllogismus eine Rede, in welcher unter Voraussetzung bestimmter Sätze (der Prämissen, προτάσεις) ein von dem Vorausgesetzten Verschiedenes (der Schlufs, συμπέρασμα) sich mit Notwendigkeit ergibt, und zwar vermöge des Vorausgesetzten". Drei Figuren (σχήματα) des Syllogismus werden von Aristoteles unterschieden; in der ersten ist der *terminus medius* (ὅρος μέσος) im Obersatze Subjekt, im Untersatze Prädikat, in der zweiten beide Male Prädikat, in der dritten beide Male Subjekt, nach folgendem Schema:

I	II	III
A gilt von B	B gilt von A	A gilt von B
B gilt von Γ	B gilt von Γ	Γ gilt von B
A gilt von Γ	A gilt von Γ	A gilt von Γ.

Eine vierte Möglichkeit, nach welcher der Medius im Obersatze Prädikat und im Untersatze Subjekt ist, wurde (angeblich) von dem berühmten Arzte *Claudius Galenus* (aus Pergamon, geboren 131 p. C.) als vierte Schlufsfigur den drei aristotelischen zugefügt, „etwas naseweis", wie Schopenhauer sagt, aber doch nicht unberechtigt, denn wenn auch Aristoteles diese vierte Möglichkeit ohne Zweifel nicht übersah und nur darum beiseite liefs, weil sie sich sehr leicht durch Metathesis der Prämissen und *conversio per accidens* der Konklusion auf die erste Figur zurückführen läfst, so gilt doch Ähnliches auch von der zweiten und dritten, neben denen sie daher als eine besondere, wenn auch nicht häufig geübte Denkoperation genannt zu werden das Recht hat. Von Aristoteles, der ja überall dem Allgemeinen den Vorrang zuerkennt, haben wir die Gewohnheit beibehalten, die *propositio major* voranzustellen, wiewohl ein Ausgehen von der *propositio minor*

mehr dem natürlichen Gange des menschlichen Denkens entsprechen würde.

Dem Syllogismus, welcher vom Allgemeinen zum Besondern geht, stellt Aristoteles als den Weg vom Besondern zum Allgemeinen die schon von Sokrates geübte (oben S. 183), aber erst von Aristoteles auf ihre logische Form gebrachte Induktion (ἐπαγωγή, von Cicero nicht sehr glücklich als *inductio* wiedergegeben) gegenüber, so benannt, weil man den Schüler zu den einzelnen Fällen oder die einzelnen Fälle zu dem Schüler „heranführt" (ἐπάγει). Ihr Schema ist nach Aristoteles (nur dafs wir in moderner Weise das Subjekt voranstellen) wie folgt:

$$
\begin{array}{c}
\Gamma_1 \text{ ist } A \\
\Gamma_2 \text{ ist } A \\
\Gamma_3 \text{ ist } A \\
\cdot \quad \cdot \quad \cdot \\
\Gamma_1, \Gamma_2, \Gamma_3 \ldots \text{ sind } B \\
\hline
B \text{ ist } A.
\end{array}
$$

Ein aristotelisches Beispiel ist (Anal. pr. II, 23. p. 68 b 18):

Mensch, Pferd, Maultier usw. sind langlebig,
Mensch, Pferd, Maultier usw. sind nichtgallereich (ἄχολοι),

Nichtgallereiche Lebewesen sind langlebig,

wozu Aristoteles die treffende Bemerkung macht, dafs die Induktion nur dann volle Sicherheit gewährt, wenn im ersten dieser drei Sätze Subjekt und Prädikat ἀντιστρέφει, d. h. sich mittels *conversio simplex* umkehren lassen.

Wir übergehen die für die Methodenlehre grundlegenden Ausführungen des Aristoteles über Division (διαίρεσις), Definition (ὁρισμός) durch *genus* (γένος) und *differentia specifica* (διαφορὰ εἰδοποιός) und über die Argumentation (ἀπόδειξις), und erwähnen nur noch zwei Ausdrücke, welche im Verlaufe der Zeit ihre Bedeutung geändert haben: ἐνθύμημα heifst dem Aristoteles der „Wahrscheinlichkeitsschlufs" und ἐπιχείρημα der „Versuchsschlufs", während in der heutigen Logik das Enthymem einen verkürzten, das Epicherem einen erweiterten Syllogismus bezeichnen.

5. Die Metaphysik des Aristoteles.

Aufser den Wissenschaften, welche ein bestimmtes Seiendes (ὄν) behandeln, mufs es eine Wissenschaft geben, welche sich nicht mit diesem oder jenem Seienden, sondern mit dem Seienden als solchem (dem ὂν ᾗ ὄν) beschäftigt, und während die einzelnen seienden Dinge nur das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, das „Frühere für uns“ sind, so ist nach Aristoteles jene allgemeine Wesenheit des Seienden, jenes ὂν ᾗ ὄν, seiner Natur nach ursprünglicher, πρότερον φύσει, als jedes einzelne Seiende; darum bezeichnet Aristoteles die Wissenschaft von diesem ὂν ᾗ ὂν als die πρώτη φιλοσοφία, *philosophia prima*, ein Ausdruck, der auch in der neuern Philosophie öfter gebraucht wurde, um die Metaphysik zu bezeichnen. Als erste Philosophie hat sie es zu tun mit dem Ursprünglichsten, mit den ἀρχαί oder αἰτίαι, den Prinzipien oder letzten Gründen, und wenn wir es vermeiden, bei ἀρχή an ein Vorhergehen in der Zeit, bei αἰτία an ein kausales Veranlafstsein zu denken, so können beide Ausdrücke füglich verwandt werden, um die obersten Prinzipien alles Seins zu bezeichnen. So könnten wir im Sinne der Kantischen Philosophie zwei Prinzipien für alles Seiende aufstellen, 1. *a priori*, die aus unserm Intellekte stammenden Formen des Raumes, der Zeit und der Kausalität, und 2. *a posteriori*, das in jenen Formen zur Erscheinung kommende Ding an sich. Eine ähnliche Antwort hatte schon Platon gegeben, wenn er alles Daseiende zurückführt auf zwei scharf von einander unterschiedene Prinzipien, die Ideen, welche, wie schon ihre Bezeichnung als das αὐτὸ καθ' αὑτό andeutet, dem Kantischen Ding an sich entsprechen, und die platonische Materie, von Platon noch nicht so genannt, welche für ihn nur ein μὴ ὂν ist, und als die blofse χώρα, der Raum, dem Platon dasjenige ist, in welchem das Ansichseiende sich ausbreitet, um zur Erscheinung zu werden, somit, wie oben gezeigt, dem Apriorischen in der Kantischen Philosophie entspricht.

Auch für Aristoteles liegt, ebenso wie für Platon, das wahre Wesen der Dinge nicht in ihrem stofflichen Sein, sondern in ihrem begrifflichen Wesen, ihrer Idee, ihrem εἶδος, wie Aristoteles sagt, ein Ausdruck, welcher auch bei Platon

neben ἰδέα und als gleichbedeutend damit gebraucht wird. Trotz dieser Verwandtschaft der Grundanschauungen unterwirft Aristoteles die platonische Ideenlehre einer einschneidenden Kritik, deren Hauptmomente die folgenden sind:

1. Nach Platon wird das einzelne Ding mehrern Ideen unterstellt; der einzelne Mensch, z. B. Sokrates, steht unter den Ideen des αὐτοάνθρωπος, des ζῷον, des δίπουν usw. Diese Einwendung ist zutreffend; sie nötigt aber nicht zu einer Verwerfung der platonischen Ideenlehre, sondern nur zu einer Einschränkung der platonischen Ideen auf die Species der Dinge, neben welchen Ideen der Genera, der Eigenschaften und Verhältnisse überflüssig sind, da dasjenige, was sie leisten sollen, schon durch Annahme von Ideen der Species vollständig erreicht wird.

2. Die Ideen des Platon, sagt Aristoteles, enthalten kein Prinzip der Bewegung; und allerdings schildert Platon häufig seine Ideen als die unwandelbaren Urbilder der Dinge, als die παραδείγματα ἐν τῷ ὄντι ἑστῶτα, und nur einmal, im Sophista, nimmt er einen Anlauf, wie früher gezeigt wurde, ihnen Leben und Bewegung zuzuschreiben, mit einem Worte, sie für das zu erklären, was sie in Wahrheit sind, die in der Natur wirkenden und die Materie zu bestimmten Formen gestaltenden Kräfte. Auch dieser Einwurf nötigt also zu einer schärfern Fassung der platonischen Ideen, nicht aber zu deren Verwerfung.

3. In den platonischen Ideen glaubt Aristoteles nur eine unnötige Verdopplung der Einzeldinge sehen zu sollen; sie sind nur „verewigte Sinnendinge", αἰσθητὰ ἀΐδια (Met. III, 2. p. 997 b 11), die Sinnendinge selbst als ewige Potenzen gesetzt. Dieser Einwand, weit entfernt, uns an Platons Ideen irre zu machen, liefert uns vielmehr eine höchst willkommene Definition dessen, was die Ideen des Platon sein sollten, wenn sie es auch oft genug nicht sind, eine Definition, welche Aristoteles nicht gegeben haben würde, wenn sie nicht in mündlichen Verhandlungen mit Platon ihren Grund hätte. Die Ideen sind im besten Sinne wirkliche αἰσθητά, konkret und durchgängig bestimmte Typen, nur ἀΐδια, d. h. zeitlos und, wie wir hinzufügen dürfen, raumlos vorgestellt. Könnten wir aus der Erscheinungswelt den Raum und die Zeit, über deren

illusorischen Charakter wir durch Kant hinlänglich belehrt worden sind, herausziehen, so würden alle räumlich und zeitlich getrennten Individuen zur Einheit ihrer Idee, alle einzelnen Pferde zur Idee des Pferdes zusammenfallen. Die Schwierigkeit, welche diese Vorstellung gleichwohl behält, sofern z. B. diese Idee des Pferdes weder schwarz noch weifs noch von irgendwelcher bestimmter Farbe sein könnte, somit doch wieder der durchgängigen Bestimmtheit ermangeln würde, mag uns daran erinnern, dafs wir in den platonischen Ideen nur einen Versuch sehen dürfen, das Unvorstellbare in den Bereich der Vorstellung herabzuziehen.

4. Ein weiterer Einwurf des Aristoteles, der von ihm so genannte τρίτος ἄνθρωπος, mufste schon oben, bei Besprechung des platonischen Parmenides, berührt werden (S. 243, 265 fg.). Wir sahen, dafs Platon selbst schon diesen Einwurf sich macht, somit wohl, da er sich nicht dadurch veranlafst sah, seine Ideenlehre aufzugeben, der Lösung dieser Schwierigkeit sicher gewesen sein mufs, einer Lösung, welche im weitern Verlaufe des Dialoges, wenn auch nur für ein scharfes Auge sichtbar, angedeutet wird. Die Idee ist das Band, welches die gleichartigen Individuen verknüpft, sie ist den einzelnen Menschen gegenüber gleichsam ein zweiter Mensch. Aber wo ist das Band, welches wiederum die Idee des Menschen mit den ihr unterstellten Individuen verbindet? Es kann nur in einem dritten Menschen, einem τρίτος ἄνθρωπος, gefunden werden, dieser wiederum erfordert einen vierten Menschen, und so ins Unendliche fort. Diese Einwendung würde zutreffen, wenn die Idee nicht in ihren Individuen, sondern aufserhalb derselben läge, in welchem Falle zwischen beiden ein weiteres Band erforderlich sein würde; und dies ist in der Tat die Meinung des Aristoteles, wie der folgende, letzte und schwerste Einwurf beweist, in welchem auch der τρίτος ἄνθρωπος seinen Grund hat.

5. Immer wieder kommt Aristoteles darauf zurück, dafs Platon zwischen der Idee und ihren Individuen einen χωρισμός, eine Trennung, angenommen habe, welche doch nur als eine räumliche gedacht werden könnte, und allerdings hat Platon zu einer solchen Auffassung Anlafs gegeben, wenn er im Phaedrus

schildert, wie die Ideen jenseits der Himmelsdecke schweben und dort von der Seele vor ihrer Geburt geschaut werden, oder wenn der Weltbildner im Timaeus die Ideen und die Materie sich zur Seite hat und aus beiden durch Mischung ein Drittes bildet. Aber diese poetischen Darstellungen, welche nur die gänzliche Diversität der Ideen von ihren Erscheinungen zur Anschauung bringen sollen, dürfen uns nicht verleiten, und hätten auch den Aristoteles nicht verleiten sollen, zu glauben, dafs Platon im Ernste seinen Ideen einen von unserer Welt verschiedenen, besondern Ort im Universum angewiesen habe; spricht doch Platon selbst, wie oben S. 268 gezeigt wurde, seinen Ideen die Räumlichkeit und Zeitlichkeit ab, und wirft ihm doch auch Aristoteles vor (Phys. IV, 2. p. 209 b 33): Πλάτωνι μέντοι λεκτέον, διὰ τί οὐκ ἐν τόπῳ τὰ εἴδη, „Platon müfste doch davon Rechenschaft geben, warum seine Ideen nicht im Raume sind“. Nehmen wir hierzu noch die im zweiten Teile des Parmenides vorliegenden Andeutungen (oben S. 243, 266), so kann es keinem Zweifel unterliegen, dafs schon Platon sich der Inhärenz (παρουσία) der Ideen in den Dingen, oder, was dasselbe besagt, der Dinge in den Ideen, deutlich bewufst gewesen ist, und dafs es nur auf einem Mifsverstehen der poetischen Einkleidung beruht, wenn Aristoteles ihm vorwirft, er habe Ideen παρὰ τὰ πολλά, „aufser den Dingen“ angenommen, während es doch nur berechtigt sei, die Idee als ein ἓν κατὰ πολλῶν, „eine auf die vielen Dinge bezügliche Einheit“, festzuhalten. Bei dieser Auffassung rückt die Metaphysik des Aristoteles der platonischen um ein Bedeutendes näher, und der gröfste Differenzpunkt liegt nicht in dem Verhältnis der Ideen zu ihren Erscheinungen, sondern, wie sich zeigen wird, in dem Verhältnis der Ideen zur Materie.

Auch für Aristoteles ist das eigentliche Wesen der Dinge die Idee, das εἶδος, die μορφή, die im Begriff zum Ausdruck kommende Wesenheit des Dinges, oder, wie er oft mit einem schwerfälligen Kunstausdruck sagt, τὸ τί ἦν εἶναι, dasjenige Sein (τὸ εἶναι), nach welchem als dem begrifflichen Wesen des Dinges durch die Worte τί ἐστιν, „was ist das Ding“, gefragt wird, welche Frage Aristoteles in das Praeteritum τί ἦν umsetzt, sei es dafs er dadurch das Beharren dieses begrifflichen

Wesens in Vergangenheit und Gegenwart andeuten will, sei es einfach nur, weil die Frage der Antwort zeitlich vorhergeht. Auch Aristoteles stellt, wenn auch in anderm Sinne als Platon, diesem begrifflichen Wesen ein anderes gegenüber, welches von ihm als erstem mit einem von der Tätigkeit des Zimmermanns entlehnten Ausdruck als die ὕλη, *materia*, eigentlich das „Bauholz“, bezeichnet wird. Von diesen beiden Prinzipien unterscheidet er oft, wenn auch nicht immer, ein Drittes und Viertes, welche er als τὸ κινητικόν oder τὸ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, die „Ursache der Bewegung“, und als τὸ τέλος den „Endzweck“ bezeichnet, woraus folgendes Schema seiner vier Prinzipien sich ergibt:

1. ὕλη, 2. εἶδος, τὸ τί ἦν εἶναι, { 3. τὸ κινητικόν, 4. τὸ τέλος.

Zur Erläuterung mag zunächst Met. III, 2. p. 996 b 5 dienen: ἐνδέχεται γὰρ τῷ αὐτῷ πάντας τοὺς τρόπους τοὺς τῶν αἰτίων ὑπάρχειν, οἷον οἰκίας ὅθεν μὲν ἡ κίνησις ἡ τέχνη καὶ ὁ οἰκοδόμος, οὗ δ' ἕνεκα τὸ ἔργον, ὕλη δὲ γῆ καὶ λίθοι, τὸ δ' εἶδος ὁ λόγος, „es ist möglich, daſs alle Arten der Ursachen auf eines und dasselbe zutreffen; so sind bei einem Hause die Kunstfertigkeit und der Erbauer die bewegende Ursache, das fertige Werk der Zweck, Erde und Steine sind der Stoff, und der Begriff des Hauses bildet die Form“. Diese Stelle dürfte uns Aufschluſs geben über das Motiv, welches den Aristoteles bei Aufstellung seiner vier Prinzipien leitete. Er ging aus von der menschlichen Tätigkeit, bei welcher ein Stoff mit Absicht auf einen bestimmten Zweck durch die bewegende Kraft des Menschen zu einer bestimmten Form gestaltet wird, und diese vier Gründe erwartete er, soweit es anging, auch im Schaffen der Natur wiederzufinden. Hierbei aber sah er sich zu wesentlichen Einschränkungen genötigt. Zunächst erkennt er an, daſs in der beseelten, organischen Natur die drei letzten Prinzipien in eins zusammenfallen, de an. II, 4. p. 415 b 7: ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. ταῦτα δὲ πολλαχῶς λέγεται. ὁμοίως δ' ἡ ψυχὴ κατὰ τοὺς διωρισμένους τρόπους τρεῖς αἰτία· καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτή, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ

αἰτία, „die Seele ist für den lebendigen Leib die Ursache und das Prinzip; zwar kann von diesen in mehrfacher Weise die Rede sein, aber die Seele ist nach allen drei unterschiedenen Arten gleicherweise die Ursache; denn das bewegende Prinzip ist sie, und ebenso der Zweck, und auch als das (begriffliche) Wesen der beseelten Körper ist die Seele die Ursache". Nach andern Äufserungen zu schliefsen, scheint jedoch Aristoteles das Zusammenfallen von Form, Zweck und Bewegendem nicht auf die organische Welt einzuschränken; Phys. II, 7. p. 198 a 24: ἔρχεται δὲ τὰ τρία εἰς τὸ ἓν πολλάκις· τὸ μὲν γάρ τί ἐστι καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἕν ἐστι, τὸ δ᾽ ὅθεν ἡ κίνησις πρῶτον τῷ εἴδει ταὐτὸ τούτοις· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, „es gehen aber die drei Prinzipien oftmals in eins zusammen; denn das begriffliche Wesen und der Zweck sind eins, und das, woher zuerst die Bewegung stammt, ist der Art nach mit diesem identisch, denn der Mensch ist es, der den Menschen zeugt". Wenn auch dieses Beispiel wieder auf das Organische zurückweist, so ist doch die Stelle nicht von diesem allein zu verstehen, und das unbestimmte πολλάκις, wie das an andern Stellen bei Besprechung der Frage gebrauchte σχεδόν und ἴσως weisen darauf hin, dafs Aristoteles in diesem Punkte noch nicht völlig schlüssig geworden ist, sonst würde er wohl von seiner teleologischen Grundansicht aus und bei der treibenden und alle Dinge zu sich emporziehenden Kraft, die er seinem εἶδος zuschreibt, sich mit ὕλη und εἶδος begnügt und alles Werden in der Natur auf diese beiden allein zurückgeführt haben.

Während sich in diesem Punkte das aristotelische Denken dem platonischen nähert, so besteht zwischen beiden ein entschiedener und wohl der erheblichste Gegensatz in der Frage nach dem Verhältnis der ὕλη zum εἶδος, der Materie zur Idee. Bei Platon gehört, wie wir gesehen haben, alle Realität nur der Idee an; sie ist ihm das ὄν, die Materie konsequenterweise ein blofses μὴ ὄν. Diesen absoluten Gegensatz verwandelt Aristoteles in einen relativen; alles in der Welt ist ihm einerseits ὕλη, andererseits εἶδος: das Samenkorn ist die ὕλη, der Baum sein εἶδος, der Baum ist die ὕλη, der behauene Balken sein εἶδος, der Balken ist die ὕλη, sein εἶδος das fertige Haus, usw. Kurz gesagt: die Materie ist die Möglichkeit (die

δύναμις) der Form, und die Form ist die Wirklichkeit (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) der Materie. Den Gegensatz beider Anschauungen zeigen folgende Proportionen:

Platon: Materie : Form = μὴ ὄν : ὄν
Aristoteles: Materie : Form = δύναμις : ἐνέργεια.

Hiernach ist dem Aristoteles jedes Werden in der Natur ein Übergang von der Materie zur Form, von einem δυνάμει ὄν zu einem ἐνεργείᾳ ὄν, vom potentiellen zum aktuellen Sein. Mit diesen Begriffen hat Aristoteles ein sehr wertvolles Schema gefunden, um alles Werden, alle Entwicklung in der Natur als ein Übergehen aus der Potentialität in die Aktualität zu begreifen. Aber soviel er dadurch für die empirische Naturbetrachtung gewonnen hat, soviel hat er für das metaphysische Verständnis der Natur verloren, und jenen schon von Platon annäherungsweise gefundenen Gegensatz zwischen Materie und Idee auf Jahrtausende hin verdorben, bis Kant ihn in voller Schärfe wieder herstellte als den Gegensatz des *Aposteriori*, welches den Ideen des Platon, und des *Apriori*, welches, wie schon öfter hervorgehoben, der platonischen Materie entspricht.

Der Stoff, sagten wir, ist dem Aristoteles die Möglichkeit, δύναμις, der Form, und die Form ist ihm die Wirklichkeit, ἐνέργεια, ἐντελέχεια, des Stoffes. Beide Ausdrücke unterscheiden sich nur so, wie das Werden vom Sein: ἐνέργεια wird in der Regel gebraucht, wo auf dem Prozefs, der zur Form führt, der Nachdruck liegt; den dadurch erreichten Zustand nennt Aristoteles meistens ἐντελέχεια; Met. IX, 8. p. 1050 a 22: διὸ καὶ τοὔνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν. Somit besteht zwischen Stoff und Form eine tiefe innere Verwandtschaft, allem Stoffe wohnt das Streben inne, zur Form zu gelangen, aller Form das Streben, den Stoff zu sich emporzuziehen. Die Gesamtheit aber aller reinen Formen und somit des begrifflichen Wesens der Dinge überhaupt macht das aus, was Aristoteles mit einem aus der Volksreligion entlehnten Ausdrucke Gott (θεός) oder die Gottheit (τὸ θεῖον) nennt.

Für die Realität seines Gottes führt er eine Art kosmologischen Beweises. Alles Werden ist Übergehen aus dem

potentiellen Sein zum aktuellen Sein. Ein solcher Übergang ist aber nur möglich vermittelst eines schon vorhergehenden aktuellen Seins, Met. IX, 8. p. 1049 b 24: ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, „denn allgemein gilt, dafs aus dem potentiell Seienden ein aktuell Seiendes wird durch ein aktuell Seiendes“. Diesen Beweis können wir nicht gelten lassen; denn weil aller ὕλη ihrer Natur nach das Streben innewohnt, zur Form zu werden, und alle Form die Kraft besitzt, die ὕλη zu sich heraufzuziehen, darum bedarf es aufser ihr nicht noch eines besondern aktuellen Seins, es bedarf keines πρῶτον κινοῦν, da ein ausreichendes Prinzip der Bewegung schon in der Natur des εἶδος wie der ὕλη liegt, die ὕλη wird von dem εἶδος gezogen und braucht nicht aufserdem noch von einem andern εἶδος geschoben zu werden; ein solches anderes εἶδος aber wird in der Argumentation des Aristoteles vorausgesetzt, da dasjenige εἶδος, welches erst entstehen soll, nicht dasselbe sein kann, welches diese Entstehung bewirkt, somit schon vorher da sein mufste.

Der Gott des Aristoteles ist einerseits ein der Welt immanentes, andererseits ein transscendentes Prinzip. Als der Welt immanent ist er die Gesamtheit des begrifflichen Wesens aller Dinge, der Inbegriff aller reinen Formen, welcher alles Stoffliche dazu anregt, sich ihm entgegenzubewegen und zu ihm zu werden. Er bewegt aber die Dinge nicht, indem er sich selbst bewegt (κινεῖ οὐ κινούμενον), sondern indem er von den Dingen geliebt wird (κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, Met. XII, 7. p. 1072 b 3), denn allen Dingen, soweit sie mit Stoff behaftet sind, wohnt eine Sehnsucht inne, eine ὁρμή, ein ἐφίεσθαι, ὀρέγεσθαι, aus der Potentialität zur Aktualität, aus der ὕλη zum εἶδος zu werden, denn alles Stoffliche als solches ist unvollkommen. Andererseits aber liegt in der ὕλη neben dieser Sehnsucht nach dem εἶδος ein ihr entgegengesetztes, die Fortentwicklung hemmendes Moment, welches einen Zwang (ἀνάγκη) ausübt, und auf dem das αὐτόματον, das Willkürliche und Irrationale in den Bildungen der Natur beruht.

Wie aber bei einer Heeresordnung (τάξις) die Disziplin (τὸ εὖ) nicht nur in allen Gliedern des Heeres, sondern aufserdem und in noch höherm Grade in der Person des Feldherrn

verkörpert ist (καὶ γὰρ ἐν τῇ τάξει τὸ εὖ καὶ ὁ στρατηγός, καὶ μᾶλλον οὗτος, Met. XII, 10. p. 1075 a 14), so ist Gott als der Inbegriff aller reinen Formen nicht nur in der Welt verkörpert, sondern steht ihr zugleich gegenüber als ὀρεκτόν und als νοητόν, als das Ziel alles Verlangens und alles Erkennens. Als solches ist er seinem Wesen nach ἐνέργεια, Tätigkeit, und diese Tätigkeit kann, da sie von allem Stofflichen frei ist, nur reines Denken, νόησις, sein. Der Wert des Denkens richtet sich nach dem Werte dessen, was gedacht wird. Als höchstes Denken kann Gott aber nur das höchste Denkobjekt haben, und das ist jener Inbegriff aller reinen Formen, welche sein eigenes Wesen ausmachen; er ist somit „Denken des Denkens“, νόησις νοήσεως, wie die berühmte Definition des Aristoteles lautet, Met. XII, 9. p. 1074 b 33: αὑτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις, „er denkt also sich selbst, so gewifs er das Beste ist, und sein Denken ist ein Denken des Denkens“. In dieser Tätigkeit besteht seine Seligkeit, Met. XII, 7. p. 1072 b 24: καὶ ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον. εἰ οὖν οὕτως εὖ ἔχει ὡς ἡμεῖς ποτὲ ὁ θεὸς ἀεί, θαυμαστόν· εἰ δὲ μᾶλλον, ἔτι θαυμασιώτερον· ἔχει δὲ ὡδί. — καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει· ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια. ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ ἀΐδιος. φαμὲν δὲ τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ ἀΐδιος ὑπάρχει τῷ θεῷ· τοῦτο γὰρ ὁ θεός. „Das Seligste aber und Beste ist das Denken. Wenn nun hierin das höchste Glück besteht, wie wir es zuweilen geniefsen, Gott aber immer, so ist es erstaunlich, wenn in noch Höherem, so ist es noch erstaunlicher; es ist aber wirklich an dem. Aber auch Leben wohnt ihm inne; denn die Tätigkeit des Geistes ist Leben und er ist Tätigkeit (ἐνέργεια); in der reinen Tätigkeit aber besteht sein höchstes und ewiges Leben; denn wir behaupten: Gott ist ein ewiges, höchstes Lebendiges, sonach kommt Gott Leben und Ewigkeit, ohne Unterlafs und Ende zu; denn von dieser Art ist Gott“.

6. Die Physik und Psychologie des Aristoteles.

Unter Natur (φύσις) versteht Aristoteles die Gesamtheit alles dessen, was ein eigenes Prinzip der Bewegung in sich trägt; ein solches nämlich kommt nach unserm Philosophen nicht nur den organischen Wesen, Pflanzen, Tieren und Menschen zu, sondern auch allem Unorganischen, da es nur aus den fünf Elementen besteht, deren jedes, wie sich zeigen wird, eine ihm eigene Bewegungstendenz besitzt, während Kunstprodukte als solche kein ihnen eigenes Prinzip der Bewegung haben. Phys. II, 1. p. 192 b 8: „Das Seiende ist teils durch Natur, teils durch andere Ursachen. Von Natur sind die animalischen Wesen und ihre Teile, sowie die Pflanzen und die elementaren Körper, wie Erde, Feuer, Luft und Wasser; denn diese und was von ihrer Art ist bestehen, wie wir sagen, von Natur, und unterscheiden sich alle von dem, was nicht von Natur besteht. Denn alles, was von Natur besteht, hat in sich selbst ein Prinzip der Bewegung und des Stillstandes, sei es örtliche Bewegung oder Vermehrung und Verminderung oder auch Umwandlung. Ein Bett aber oder ein Gewand und alles, was von dieser Art ist, besitzt, sofern es zu der betreffenden Klasse gehört und ein Produkt der Kunst ist, keinen ihm innewohnenden Trieb zur Veränderung, sofern es hingegen daneben aus Stein oder Erde oder aus mehrerem dieser Art besteht, besitzt es einen solchen und in diesem Maſse. Sonach ist die Natur eine Art Prinzip und Ursache der Bewegung und des Stillstandes in dem, welchem sie ursprünglich, und zwar an sich und nicht accidentell zukommen."

Dieser Anschauung entsprechend ist der wichtigste Begriff, mit welchem sich die aristotelische Physik beschäftigt, der der Bewegung oder, noch allgemeiner gesprochen, der der Veränderung. Jede Veränderung (μεταβολή) ist entweder ein Übergang aus Nichtseiendem in Seiendes (Entstehen, γένεσις), oder aus Seiendem in Nichtseiendes (Vergehen, φθορά), oder aus Seiendem in Seiendes (Bewegung, κίνησις). Die letztgenannte ist nach den drei hier in Betracht kommenden Kategorien (ποσόν, ποιόν, πού) entweder eine quantitative (als αὔξησις, Vermehrung, und φθίσις, Verminderung) oder quali-

tative (ἀλλοίωσις, Umwandlung, wie sie z. B. beim Übergang der Elemente in einander statthat), oder endlich eine räumliche (φορά, Ortsveränderung). Letztere bildet für alle andern die Bedingung, sofern auch die ἀλλοίωσις nur möglich ist durch örtliches Zusammentreffen des ἀλλοιοῦν und des ἀλλοιούμενον, des Umwandelnden und des Umgewandelten, was immer eine Ortsbewegung involviert (ταῦτα δ' ἄνευ φορᾶς οὐκ ἐνδέχεται ὑπάρχειν, Phys. VIII, 7. p. 260 b 4). Folgendes Schema mag die verschiedenen Arten der Veränderung vor Augen stellen:

μεταβολή

(μὴ ὂν in ὄν)	(ὂν in μὴ ὄν)	(ὂν in ὄν)
γένεσις	φθορά	κίνησις

κίνησις:

(κατὰ τὸ ποσόν)	(κατὰ τὸ ποιόν)	(κατὰ τὸ πού)
αὔξησις, φθίσις	ἀλλοίωσις	φορά.

Das Weltganze ist nach Aristoteles zwar der Zeit nach ewig, aber dem Raume nach begrenzt. Da die Annahme eines unendlichen Raumes aufserhalb des bis zum Fixsternhimmel reichenden, kugelförmigen Universums zu unerträglichen Konsequenzen führen würde, so behauptet Aristoteles, dafs es aufserhalb des Weltganzen keinen Raum mehr geben könne, und erweist diese Behauptung mittels einer falschen Definition des Raumes. Der Raum (τόπος, χώρα, und zwar sowohl der ἴδιος τόπος, der Ort, welchen jeder Körper einnimmt, als auch der κοινὸς τόπος, der allgemeine, von der Weltgrenze umschlossene Raum) ist nach der Definition des Aristoteles (Phys. IV, 4. p. 212 a 5) τὸ πέρας τοῦ περιέχοντος σώματος, „die Grenze des umschliefsenden Körpers (gegen den umschlossenen)“; indem z. B. bei einem Eimer voll Wasser die innere Grenze des Eimers nach Aristoteles den Raum bildet, welchen das Wasser einnimmt. Da es aufserhalb der Weltkugel keinen diese umschliefsenden Körper mehr gibt, so gibt es aufserhalb des Universums keinen Raum mehr, *quod erat demonstrandum*. — Der Fall ist lehrreich, weil er zeigt, wie man auch das Falsche, ja offenbar Absurde beweisen kann, wenn man dabei von einer falschen Definition ausgeht.

Glücklicher scheint Aristoteles in seiner Erklärung der Zeit zu sein, wenn er sie (Phys. IV, 11. p. 220 a 24) definiert:

ὁ χρόνος ἀριθμός ἐστι κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, „die Zeit ist die Zahl der Bewegung in Beziehung auf das Früher und Später“. Da das Zählen nur durch eine zählende Seele geschehen kann, so schliefst Aristoteles (Phys. IV, 14. p. 223 a 26) ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης, „es sei unmöglich, dafs es eine Zeit gebe, wenn es keine Seele gäbe“. Dem Lob, welches Schopenhauer diesen Worten spendet (Welt II, S. 40: „tiefsinnig wirft er die Frage auf, ob die Zeit sein könnte, wenn die Seele nicht wäre, und verneint sie“), können wir uns nicht ganz anschliefsen, da Aristoteles keineswegs die Kantische Lehre von der Apriorität der Zeit antizipiert hat, sie vielmehr entschieden ablehnen würde, wenn sie ihm hätte bekannt werden können. Für Aristoteles ist die Aufsenwelt real und mit ihr alle Veränderung als Übergang aus einem frühern in einen spätern Zustand, mithin auch die Zeit, und es ist nur das Bewufstwerden des Früher und Später durch das Zählen, was er Zeit nennt und folgerichtig ohne zählende Seele für unmöglich erklärt. Nach Kant ist die Bewegung bedingt durch die Zeit, nach Aristoteles ist die Zeit bedingt durch die Bewegung, beide gebrauchen somit das Wort Zeit in verschiedenem Sinne.

Die in Raum und Zeit vorhandene Materie besteht aus den fünf Elementen, Erde, Wasser, Luft, Feuer und Äther. An einem von Aristoteles postulierten Substrat (dem δυνάμει σῶμα αἰσθητόν, de gen. et corr. II, 1. p. 329 a 33) haften die Gegensätze des Warmen und Kalten, des Trocknen und Feuchten, und aus einer paarweisen Verbindung eben dieser Gegensätze sucht Aristoteles Erde, Wasser, Luft und Feuer abzuleiten. Aus dem Trocknen und Kalten besteht die Erde, aus dem Feuchten und Kalten das Wasser, aus dem Feuchten und Warmen die Luft, aus dem Trocknen und Warmen das Feuer (genauer die Wärme, deren blofse ὑπερβολή die Flamme ist, ähnlich wie die des Wassers das Eis, gen. et corr. II, 3. p. 330 b 25). Daneben ist jedem der genannten Elemente eine besondere Bewegungstendenz eigen, der Erde das Streben nach unten, dem Feuer das nach oben; das Wasser strebt im Vergleich mit der Erde nach oben, mit der Luft nach unten, die Luft im Vergleich mit dem Wasser nach oben, mit dem Feuer

nach unten. Nach unten bedeutet auf die Mitte der Welt zu, nach oben von ihr ab. Aufser diesen beiden Bewegungen, ἐπὶ τὸ μέσον und ἀπὸ τοῦ μέσου, besteht als dritte die περὶ τὸ μέσον, welche dem Äther eigen ist, der feinsten Substanz (von Spätern ἡ πέμπτη οὐσία, *quinta essentia*, Quintessenz genannt), welcher einfach und nicht, wie die vier andern Elemente, aus Gegensätzen zusammengesetzt ist, daher er auch nicht, wie jene, in andere Elemente übergeht, sondern unwandelbar sich selbst gleichbleibt; aus ihm sind die himmlischen Gestirne gebildet, sowie auch die Hohlkugeln, an denen sie befestigt sind. Im Gegensatze zu ihm sind Wasser, Luft und Feuer unterhalb der Mondsphäre in konzentrischen Hohlkugeln um den Erdkörper herum gelagert, welcher vermöge der dem Erdigen innewohnenden Bewegungstendenz den Mittelpunkt des Universums eingenommen hat und hier in Ruhe verharrt. Weil Erde, Wasser, Luft und Feuer nicht, wie der Äther, einfach, sondern aus Gegensätzen zusammengesetzt sind, können sie mittels qualitativer Umwandlung (ἀλλοίωσις) in einander übergehen; die kalte und trockne Erde wird dadurch, dafs jenes oben erwähnte Substrat das Trockne abstöfst und das Feuchte annimmt, zum kalten und feuchten Wasser, und so in allen andern Fällen.

Um die den Mittelpunkt des Universums einnehmenden vier Elemente kreisen die aus Äther gebildeten Gestirne, Mond, Sonne, Merkur, Venus, Mars, Jupiter, Saturn und am äufsersten Umfange der Fixsternhimmel. Die Fixsterne bestehen aus Äther und sind sämtlich an einer ebenfalls aus Äther gebildeten Hohlkugel befestigt, mit welcher sie sich in vierundzwanzig Stunden von Osten nach Westen um die Erde drehen. An einer ebensolchen Hohlkugel ist jeder der gleichfalls aus Äther bestehenden sieben Planeten, Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Merkur, Sonne, Mond, befestigt und dreht sich mit ihr um die Erde. Um die seitlichen und rückläufigen Bewegungen der Planeten zu verstehen, mufste man jedem Planeten mehrere Sphären zuschreiben, durch deren Drehung in verschiedenen Richtungen sich sein Lauf begreifen liefs. Solcher Sphären hatten, um alle Himmelserscheinungen zu erklären, Eudoxos von Knidos (geboren 408 a. C.) 26, sein

Schüler Kallippos 33 angenommen; dem letztern schliefst sich Aristoteles an, begegnet aber dem Bedenken, dafs bei dem unmittelbaren Aneinandergrenzen der durch keinen leeren Raum getrennten Sphären jede äufsere Sphäre alle innern mit sich herumreifsen würde, dadurch, dafs er sogenannte σφαῖραι ἀνελίττουσαι, „rücklaufende Sphären“, zwischen sie einschiebt, welche nur die Bestimmung haben, die Bewegung der angrenzenden äufsern Sphäre aufzuheben, und deren er für Saturn und Jupiter je 3, für Mars, Venus, Merkur und Sonne je 4, im ganzen 22 annimmt, so dafs alles in allem 55 um einander sich drehende Hohlkugeln entstehen, durch welche Aristoteles alle Himmelserscheinungen erklären zu können glaubt.* Die Sphäre des Fixsternhimmels wird durch den „von aufsen stofsenden“ Gott in Bewegung gesetzt, die Sphären der Planeten werden durch eigene seelenartige Sphärengeister in Drehung erhalten. Befremdlich ist diese Anlehnung an mythologische Vorstellungen, da nach Aristoteles dem Äther, aus welchem die Sphären bestehen, schon von Natur an die Kreisbewegung ebenso wesentlich eigen ist wie der Erde die Bewegung von oben nach unten; dieselbe Gesetzmäfsigkeit, nach welcher der Stein fällt, hätte genügt, um sämtliche Sphären in Drehung zu erhalten, ohne dafs es zu diesem Zwecke der Einführung von Sphärengeistern und einem ersten Beweger bedurft hätte.

An der Spitze der aristotelischen Naturbetrachtung steht der grofse Satz, de coelo I, 4. p. 271 a 33: ὁ δὲ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν, „Gott und die Natur (beide als Einheit betrachtet) tun nichts ohne Zweck“, und dieser Satz gilt nicht nur von der organischen, sondern im weitern Sinne von der ganzen Natur. Denn alles Werden ist Übergang vom Stoffe zur Form und ist nur möglich, sofern die Form als Zweck von dem Stoffe angestrebt wird. In besonderm Sinne aber gilt der genannte Satz von der beseelten, organi-

* Die Erkenntnis, dafs sein Erklärungsprinzip nicht ausreichte, veranlafste den Apollonius von Perge (um 250 a. C.), die Epizyklentheorie aufzustellen, nach welcher der Planet von einem Kreise herumgeführt wird, welcher als ἐπίκυκλος mit seinem Zentrum auf der Peripherie eines andern Kreises, des *circulus deferens*, aufsitzt und sich mit diesem dreht.

schen Welt der Pflanzen, Tiere und Menschen; hier ist der Leib nur der Stoff, die Seele aber die Form, und als solche sowohl das erste Bewegende als auch der Zweck, dessen Verwirklichung durch den Leib das Ziel des Strebens ist. „Der Anfang unserer Untersuchung“, so äufsert sich Aristoteles zu Eingang der Schrift De incessu animalium 2. p. 704 b 12, „besteht darin, dafs wir die Grundsätze voraussetzen, welche wir schon oft in unserer Naturforschung anzuwenden pflegten, indem wir das, was sich in dieser Weise verhielt, für alle Werke der Natur als gültig annahmen; und einer derselben ist, dafs die Natur nichts ohne Zweck tut (ἡ φύσις οὐδὲν ποιεῖ μάτην), sondern immer nur dasjenige, was unter allem Möglichen für jede Art der Lebewesen das Beste ist; daher, wenn etwas so am besten ist, es sich auch so von Natur verhält.“

Ein zweiter Grundsatz des Aristoteles ist die Überzeugung von dem, was wir als das Gesetz der Kontinuität bezeichnen können: *natura non facit saltus* (wie Linné sagt), oder, wie dies Aristoteles ausdrückt, de part. an. IV, 5. p. 681 a 12: ἡ γὰρ φύσις μεταβαίνει συνεχῶς ἀπὸ τῶν ἀψύχων εἰς τὰ ζῷα διὰ τῶν ζώντων μέν, οὐκ ὄντων δὲ ζῴων, „denn die Natur geht kontinuierlich über von dem Leblosen durch Vermittlung dessen, was zwar lebt, aber noch kein animalisches Wesen ist (der Pflanzen), zu den animalischen Wesen“.

An der Hand dieser beiden Leitsätze der Teleologie und der Kontinuität verfolgt Aristoteles die Naturerscheinungen, wir wissen nicht, wieweit auch schon der Pflanzenwelt, sehr eingehend jedenfalls der Tierwelt, für die er namentlich in seinem grofsen Hauptwerke Περὶ τὰ ζῷα ἱστορίαι sehr wichtige, noch heute für die systematische und vergleichende Zoologie wertvolle Beiträge liefert. Im allgemeinen teilt er die Tiere ein in blutführende (ἔναιμα) und blutlose (ἄναιμα). Zu den erstern rechnet er von den neun Tierklassen, welche er aufstellt, die lebendgebärenden Vierfüfser (ζῳοτόκα τετράποδα), eierlegenden Vierfüfser (ᾠοτόκα τετράποδα), Vögel (ὄρνιθες), Fische (ἰχθύες) und Wale (κήτη), zu den blutlosen die Weichtiere (μαλάκια), Weichschaltiere (μαλακόστρακα), Schaltiere (ὀστρακόδερμα) und Insekten (ἔντομα). — Die Zeugung ist in der Regel eine geschlechtliche, bei manchen niedern Tierarten,

wie auch bei einigen Fischen und Insekten, erfolgt sie durch *generatio aequivoca*. Das Erzeugte empfängt die Seele vom Vater, den Leib von der Mutter. Der Leib besteht aus den vier Elementen; aus ihrer Verbindung entstehen die ὁμοιομερῆ, „die gleichartigen Bestandteile des Körpers", wie Fleisch, Blut, Knochen, während der aus ihnen bestehende Körper ein ἀνομοιομερές, ein aus ungleichartigen Teilen und Organen bestehendes organisches Ganzes bildet.

Der Leib verhält sich zur Seele wie der Stoff zur Form (σῶμα : ψυχή = ὕλη : εἶδος). Die Seele ist nach der Definition des Aristoteles, de an. II, 1. p. 412 b 5: ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ, „die erste Entelechie (vollendete Form) eines physischen, organischen Leibes"; wenn auch die ἐντελέχεια erst das Resultat der ἐνέργεια ist (oben S. 350), so ist sie doch ursprünglicher als diese, wie die Kraft ursprünglicher ist als ihr Wirken, daher sie Aristoteles die erste nennt und de an. II, 4. p. 415 b 7 erklärt: ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή, „es ist aber die Seele für den lebenden Leib die Ursache und der Anfang". Als solche ist sie, wie die nächstfolgenden Worte erklären, für den Leib das erste Bewegende (ὅθεν ἡ κίνησις), der Zweck (οὗ ἕνεκα) und das begriffliche Wesen (ἡ οὐσία). Aber eben weil die Seele nur die Entelechie des Leibes ist, darum kann sie nicht über den Leib hinaus bestehen, und eine Seele ohne Leib ist ebenso unmöglich wie ein βαδίζειν ἄνευ ποδῶν, „ein Gehen ohne Füſse" (gen. an. II, 3. p. 736 b 24). Anders steht es, wie sich unten zeigen wird, mit dem νοῦς, der „Vernunft", welche den Vorzug des Menschen vor allen Tieren bildet.

Ausgehend von dem Unterschiede der pflanzlichen, tierischen und menschlichen Seele, unterscheidet Aristoteles verschiedene Seelenkräfte: die Pflanzenseele besitzt nur die ernährende Kraft (τὸ θρεπτικόν), die Tierseele auſser ihr noch die empfindende, begehrende und bewegende Kraft (τὸ αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν), im Menschen tritt zu dieser aus vier Kräften bestehenden animalischen Seele noch der νοῦς, einerseits als formempfangender (παθητικός), andererseits als formgebender (ποιητικός), wie folgendes Schema zeigt:

Mensch:	νοῦς { ποιητικός (θύραθεν). / παθητικός (γραμματεῖον).
Tier:	τὸ αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν.
Pflanze:	τὸ θρεπτικόν.

Die *Pflanze* besitzt als einzige Seelenkraft die *ernährende* (τὸ θρεπτικόν), welche die zeugende Kraft in sich befafst, denn „es ist dieselbe Materie, durch welche etwas wächst und aus welcher es ursprünglich entsteht“ (ἡ γὰρ αὐτή ἐστιν ὕλη ᾗ αὐξάνεται καὶ ἐξ ἧς συνίσταται τὸ πρῶτον, de gen. an. II, 4. p. 740 b 34). Sie wird von Aristoteles nur gelegentlich erwähnt.

Das *Tier* hat aufser ihr in der Regel noch drei andere Seelenkräfte: a) τὸ αἰσθητικόν, auf welchem Empfindung und Wahrnehmung beruht; de gen. an. I, 23. p. 731 a 30: „Das Tier aber hat nicht nur [wie die Pflanze] die Aufgabe zu zeugen — denn diese ist allem Lebenden gemeinsam —, sondern alle Tiere haben teil an einer gewissen Erkenntnis, die einen mehr, die andern weniger, und manche in ganz geringem Grade; denn sie haben Wahrnehmung, die Wahrnehmung aber ist eine Art Erkenntnis.“ In höherm Grade ist das Wahrnehmungsvermögen dem Menschen eigen. Die einzelnen Sinne (Tastsinn, Geschmack, Gesicht usw.) liefern ihm nur die ihnen entsprechende Einzelwahrnehmung. Über ihnen steht das αἰσθητήριον κοινόν, der Gemeinsinn, welcher die einzelnen Wahrnehmungen vergleicht und sie auf ihre Objekte bezieht; er ist „das Prinzip, welches das von den einzelnen Wahrnehmungen Dargebotene bestätigt“ (τὸ ἀφ' ἑκάστης αἰσθήσεώς φησιν ἡ ἀρχή, wie die etwas dunklen Worte de somniis 3. p. 461 b 4 besagen). Auf Empfindung und Wahrnehmung beruht das Gefühl der Lust und des Schmerzes, aus welchem Aristoteles, das wahre Verhältnis umkehrend, b) τὸ ὀρεκτικόν, das Begehrungsvermögen, ableitet, und auf diesem wiederum beruht c) τὸ κινητικόν, das Vermögen der Ortsbewegung, de an. II, 3. p. 414 b 4: ᾧ δὲ αἴσθησις ὑπάρχει, τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία· τοῦ γὰρ ἡδέος ὄρεξις αὕτη, „was aber Wahrnehmung besitzt,

das besitzt auch Lust und Schmerz, das Angenehme und das Unangenehme, und Wesen, die dieses haben, besitzen auch die Begierde, denn sie ist ein Verlangen nach dem Angenehmen“. Verschieden von der Begierde ist nach Aristoteles ἡ βούλησις, der Wille, welcher ihm das Begehrungsvermögen unter der Herrschaft der Vernunft ist und dem Menschen allein zukommt.

Alle übrigen Seelenvermögen (τὸ θρεπτικόν, αἰσθητικόν, ὀρεκτικόν, κινητικόν) sind dem Menschen, wenn auch graduell verschieden, mit den Tieren gemein. Was ihn vor diesen auszeichnet, ist der νοῦς, die Vernunft, der Geist, den Aristoteles nicht aus den übrigen Seelenkräften abzuleiten vermag, sondern ihnen als ein anderes, neues Prinzip gegenüberstellt. Die Kluft zwischen anschaulicher und abstrakter Erkenntnis, welche schon bei Platon in der Bildung begriffen war und ihn veranlaſst hatte, die Seele als ein Gemischtes aufzufassen, wird bei Aristoteles unüberbrückbar. Die ψυχή als die bloſse Form des Leibes vergeht mit diesem, der νοῦς allein ist unsterblich. Näher unterscheidet Aristoteles an dem νοῦς eine passive und eine aktive Seite, den formempfangenden νοῦς παθητικός und den formgebenden νοῦς ποιητικός, oder, wie Aristoteles, bei dem letzterer Ausdruck noch nicht nachweisbar ist, ihn nennt, τὸ ποιοῦν, „das Wirkende“. Der erstere, der passive νοῦς, entsteht und vergeht mit dem Leibe, er ist die bloſse, dem Menschen eigene Fähigkeit, das begriffliche Wesen der Dinge in sich aufzunehmen; de an. III, 4. p. 429 b 30: δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ. δεῖ δ' οὕτως, ὥσπερ ἐν γραμματείῳ, ᾧ μηθὲν ὑπάρχει ἐντελεχείᾳ γεγραμμένον, „das Denkvermögen ist zunächst nur der Möglichkeit nach das Denkobjekt, der Wirklichkeit nach ist es nichts, bevor es denkt; es muſs mit ihm stehen wie mit einer Schreibtafel, auf welcher in Wirklichkeit noch nichts geschrieben ist“. Was auf dieser *tabula rasa* im Verlaufe des Lebens nach und nach die in der Natur verwirklichten Ideen, das begriffliche Wesen der Dinge, einschreibt, das ist der νοῦς ποιητικός, der „aktive Geist“. Dieser ist nicht, wie die Seele und mit ihr der passive Geist, an das Bestehen des Leibes gebunden, sondern er ist (de an. III, 5. p. 430 a 17) χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ, „isoliert (vom Leibe), nicht affiziert, nicht sich

mischend, seinem Wesen nach aus Aktualität bestehend". Von ihm allein gilt (de gen. an. II, 3. p. 736 b 27) λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον, „somit bleibt nur übrig, dafs der νοῦς allein von aufsen in den Menschen eingeht und dafs er allein das Göttliche in ihm ist". Dieser unsterbliche, von jeher bestehende νοῦς gelangt von aufsen her (θύραθεν) in das Sperma (ἐν τῷ ἄῤῥενι, p. 736 b 19) und durch dieses in den Mutterleib und in die Seele des Geborenen. Er ist es, der an der Hand der Erfahrung und gestützt auf die von ihr gelieferten sinnlichen Vorstellungen die Begriffe der Dinge aus ihnen herausschält und auf der Schreibtafel des passiven Geistes einzeichnet; de an. III, 7. p. 431 b 2: τὰ μὲν οὖν εἴδη τὸ νοητικὸν ἐν τοῖς φαντάσμασι νοεῖ, „die geistige Kraft ergreift die Ideen in den Phantasiebildern"; die letztern sind für den νοῦς das, was für den Mathematiker die Zeichnung ist; sie dienen nur, um ihn zu erinnern an das begriffliche Wesen der Dinge, welches ihm wesensverwandt ist, ja mit dem er im Grunde identisch ist. Denn wenn dies auch bei Aristoteles nicht deutlich hervortritt*, so kann sein νοῦς ποιητικός nichts anderes sein als der zu einer ἕξις, einem eigenen psychologischen Vermögen hypostasierte Inbegriff aller jener reinen Formen oder Ideen, wie sie das Wesen Gottes nach seiner innerweltlichen Seite (oben S. 351 fg.) ausmachen, wie sie als das begriffliche Wesen der Dinge in allen Erscheinungen der Natur verwirklicht sind, und wie sie aus diesen Erscheinungen durch Vermittlung der αἴσθησις in den

* Vgl. jedoch die Stellen de an. III, 5. p. 430 a 19: τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι, „das aktuelle Erkennen ist identisch mit seinem Objekte"; ib. III, 4. p. 430 a 2: καὶ αὐτὸς δὲ (ὁ νοῦς) νοητός ἐστιν ὥσπερ τὰ νοητά. ἐπὶ μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον, ἡ γὰρ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ οὕτως ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστιν, „aber auch der νοῦς selbst ist Gegenstand des Denkens wie die übrigen Denkobjekte, denn wo es sich um Immaterielles handelt, da ist das Denkende identisch mit dem Gedachten; denn das theoretische Wissen und das in dieser Weise Wifsbare sind dasselbe"; vgl. auch ib. 429 b 30, wo es von dem νοῦς παθητικός heifst: δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, und ib. 429 a 28, wo die Meinung gebilligt wird, dafs die Seele, und zwar die ψυχὴ νοητική der τόπος εἰδῶν sei, und 1075 a 3: οὐχ ἑτέρου ὄντος τοῦ νοουμένου καὶ τοῦ νοῦ, „da das Denkobjekt und das Denkorgan nicht von einander verschieden sind".

Menschen gelangen und hier durch den νοῦς ποιητικός wie die Farben durch das Licht sichtbar gemacht und auf der vorbereiteten Fläche des νοῦς παθητικός aufgezeichnet werden.

Den psychologischen Prozefs der Begriffsbildung aus der Wahrnehmung schildert Anal. post. II, 19. p. 99 b 34 fg.: „Es scheint allen animalischen Wesen eigen zu sein, dafs sie ein angeborenes Vermögen des Unterscheidens besitzen, welches man Wahrnehmung (αἴσθησις) nennt. Von denen aber, welche es besitzen, ist manchen ein Beharren des Wahrgenommenen eigen, manchen aber nicht. Die, welche es nicht haben, sei es überhaupt, sei es, soweit sie es nicht haben, besitzen keine andere Erkenntnis als die Wahrnehmung; die hingegen, welche es haben, sind imstande, auch wenn sie nicht mehr wahrnehmen, das Wahrgenommene noch in der Seele zu behalten. Von dieser Art gibt es viele, aber es besteht unter ihnen ein Unterschied, sofern bei den einen aus dem Beharren der Eindrücke ein Begriff (λόγος) sich entwickelt, hingegen bei den andern nicht. Aus der Wahrnehmung (αἴσθησις) nämlich entsteht, wie gesagt, die Erinnerung (μνήμη), aus der Erinnerung aber bei häufiger Wiederholung die Erfahrung (ἐμπειρία), denn die der Zahl nach vielen Erinnerungen bilden zusammen eine Erfahrung. Aus der Erfahrung aber oder aus dem gesamten Allgemeinen, wenn es in der Seele einen Niederschlag bildet, das Eine gegenüber dem Vielen, was in allen jenen Vorstellungen als das Eine und Selbige vorhanden ist, bildet sich das Können (τέχνη) und das Wissen (ἐπιστήμη). Diese Vermögen bestehen somit nicht isoliert, sind auch nicht aus andern, höhern abzuleiten, sondern nur aus der Wahrnehmung. Es ist hier wie bei einer Schlacht, wenn das Heer sich zur Flucht gewendet hat, dann aber einer stehen bleibt und ein zweiter und nach ihm wieder einer, bis zuletzt auch die vordersten standhalten; ebenso verhält es sich hier auch mit der Seele, und was wir vordem von ihr sagten, aber nicht deutlich genug, wollen wir nochmals sagen. Denn wenn eine Vorstellung von gleichartigen Dingen sich niedergeschlagen hat, so bildet sie das erste Allgemeine in der Seele (denn was sie wahrnimmt, ist nur das Einzelne, die Wahrnehmung aber bezieht sich auf das Allgemeine, z. B. auf den Menschen

als solchen und nicht auf den Menschen Kallias), und in diesem [ersten Allgemeinen] schlägt sich wiederum ein Allgemeineres nieder, bis das eine, allgemeine Genus zustande kommt, wie z. B. aus diesem und jenem Tiere das Tier als solches, und so fort in derselben Weise. Hieraus ist klar, dafs für uns unumgänglich ist, die ersten Erkenntnisse durch Induktion zu gewinnen; denn nur so kommt aus der Wahrnehmung das Allgemeine zustande. Da nun von den intellektuellen Anlagen, mittels deren wir die Wahrheit erkennen, die einen immer untrüglich sind, die andern aber, wie z. B. das Meinen und Überlegen, dem Irrtum offen stehen, untrüglich aber allezeit die ἐπιστήμη (das abgeleitete Wissen) und der νοῦς (das intuitive Wissen), und es keine andere Art der Erkenntnis gibt, welche die ἐπιστήμη an Sicherheit überträfe, als den νοῦς, da ferner die Prinzipien erkennbarer sind als die (aus ihnen abgeleiteten) Beweise, und jede ἐπιστήμη durch Argumentation entsteht, so kann es eine ἐπιστήμη der Prinzipien nicht geben. Da es nun nichts anderes gibt, was die ἐπιστήμη an Wahrheit übertreffen könnte, als den νοῦς, so folgt, dafs der νοῦς die Erkenntnis der Prinzipien ist; dies folgt aus dem Gesagten sowie auch daraus, dafs der letzte Grund eines Beweises nicht wieder ein Beweis sein kann, mithin auch der letzte Grund einer ἐπιστήμη nicht wieder eine ἐπιστήμη. Da wir also keine andere Art der Wahrheitserkenntnis aufser der ἐπιστήμη haben [als den νοῦς], so folgt, dafs der νοῦς der letzte Grund der ἐπιστήμη ist. Somit bezieht sich das letzte Prinzip des Erkennens (der νοῦς) auf das letzte Prinzip des Seins (das begriffliche Wesen der Dinge) und entsprechend in seiner Totalität auf die Totalität der Dinge."

Diese psychologischen Anschauungen dürften in Verbindung mit dem in der Logik und Metaphysik Vorliegenden als Gesamtansicht des Aristoteles folgendes ergeben.

Das πρότερον πρὸς ἡμᾶς ist die αἴσθησις. Von ihr ausgehend gelangen wir durch die Mittelglieder der μνήμη und ἐμπειρία zur Erkenntnis der Begriffe von den speziellsten an bis hinauf zu den obersten, d. h. zu den Kategorien und den Denkgesetzen. Spezielle und allgemeine Begriffe, Kategorien und Denkgesetze sind nur für uns (πρὸς ἡμᾶς) ein Abgeleitetes,

an sich aber das Ursprünglichere, das πρότερον φύσει, und je höher hinauf, um so ursprünglicher. Kategorien und Denkgesetze, wie sie objektiverseits das letzte Grundgewebe der Natur bilden, sind subjektiverseits der letzte Grund aller Erkenntnis, die ἀρχαὶ ἀναπόδεικτοι, welche das Wesen des νοῦς ausmachen, und aus denen alle ἐπιστήμη, alle begriffliche Erkenntnis des Wesens der Dinge abgeleitet wird. Wie die αἴσθησις sich zur anschaulichen Welt verhält, so verhält sich der νοῦς zu den in ihr verkörperten Begriffen; er ist ihnen wesensverwandt, ja er ist, wie oben bemerkt, im Grunde nichts anderes als jenes begriffliche Wesen der Dinge selbst, wie es von aufsen (θύραθεν) in die Seele eingeht und dort, geleitet durch die sinnliche Wahrnehmung, aus ihr die begrifflichen Wesenheiten bis hinauf zu den Kategorien und Denkgesetzen, welche sein eigenes Wesen bilden, herausschält und auf der zu ihrer Aufnahme bereiten Fläche des νοῦς παθητικός aufzeichnet.

7. Die Ethik und Politik des Aristoteles.

Ein philosophisches System, welches in irgendeiner Form an der Unsterblichkeit der Seele festhält, wird notwendigerweise die höchsten ethischen Ziele ins Jenseits verlegen; denn das kurze Erdendasein, welches wir leben, ist nichts gegen die lange Ewigkeit, der wir entgegengehen. Umgekehrt kann eine Philosophie, welche keine Unsterblichkeit lehrt, ihre Moral nur auf das egoistische Verlangen nach Glückseligkeit innerhalb des Erdenlebens gründen. Nicht als wenn ein tugendhaftes, selbstverleugnendes Handeln nur dem an ein ewiges Leben Glaubenden möglich wäre; vielmehr werden Gerechtigkeit, Liebe und Entsagung um so heller glänzen, je weniger sie von dem Bewufstsein einer jenseitigen Vergeltung begleitet sind; aber wenn unsere Wurzeln nicht in der Ewigkeit liegen, wenn wir nichts weiter als das vergängliche Produkt des egoistischen Naturtriebes sind, so kann auch nichts in uns liegen, was über diesen Naturtrieb hinausführte, und das höchste Ziel kann nur in der Befriedigung ebendieses Naturtriebes und somit in der Erlangung der gröfstmöglichen Glückseligkeit innerhalb des Erdenlebens bestehen.

Dies ist auch der Standpunkt des Aristoteles. Für ihn ist, wie wir sahen, eine Seele ohne Leib so unmöglich wie ein Gehen ohne Füße; mit der Auflösung des Leibes im Tode erlischt auch die Seele, welche nur seine Entelechie war, und mit ihr die Individualität. Freilich ist die Seele nach Aristoteles die Trägerin eines göttlichen Funkens, des reinen, unvergänglichen und leidlosen νοῦς ποιητικός, aber dieser kommt von aufsen (θύραθεν) in die Seele hinein, und so verläfst er sie auch wieder beim Tode, nachdem er während des Lebens erhellend und veredelnd auf die Seele und ihre Vermögen gewirkt hat. Aus dieser zweifachen Grundanschauung, einerseits der mangelnden Unsterblichkeit und andererseits dem Innewohnen eines göttlichen Keimes im Menschen, erklärt es sich, dafs die Ethik des Aristoteles zwar nicht umhin kann, eine eudämonistische Richtung einzuschlagen, aber doch keineswegs einem Hedonismus huldigt, vielmehr ein Beispiel des Eudämonismus in seiner edelsten Gestalt darbietet, so dafs, wenn einmal die Frage gestellt wird, wie sich die gröfstmögliche Glückseligkeit innerhalb dieses Lebens erreichen lasse, auch heute noch wohl kaum eine bessere Antwort gegeben werden kann als die des Aristoteles.

Alle menschliche Tätigkeit, so beginnt Aristoteles Eth. Nic. I, 1 die Entwicklung seiner ethischen Grundanschauung, ist bestrebt, ein Gutes zu verwirklichen; aber welches ist dasjenige Gute, das wir nicht mehr zur Erreichung eines aufser ihm liegenden Zweckes, sondern um seiner selbst willen erstreben, „welches ist somit das höchste, durch das Handeln zu erstrebende Gute? In seiner Benennung stimmen so ziemlich alle überein, denn dafs es die εὐδαιμονία, die Glückseligkeit sei, behauptet das Volk und behaupten auch die Feinsinnigen; die Glückseligkeit aber setzen sie alle darein, dafs man wohl lebt und sich wohl befindet; worin aber die Glückseligkeit in Wahrheit besteht, darüber sind sie nicht einig, und die Masse versteht darunter etwas anderes als die Weisen" (Eth. Nic. I, 2. p. 1095 a 16). Wie für den Flötenspieler, für den Bildhauer als solchen die höchste Befriedigung darin besteht, dafs er das ihm eigentümliche Werk verrichtet, so kann auch die Glückseligkeit für den Menschen als solchen

nur in der Vollbringung des ihm als Menschen eigentümlichen Werkes und somit darin bestehen, dafs er die ihm als Menschen eigenen Kräfte zur vollen Entfaltung bringt. Daher definiert Aristoteles die menschliche Glückseligkeit als eine ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν, „eine Tätigkeit der Seele nach der (ihr eigentümlichen) Tüchtigkeit“, oder, da diese dem Menschen eigentümliche Tüchtigkeit in dem Gebrauche der Vernunft besteht, als eine ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον, „eine vernunftgemäfse Tätigkeit der Seele“. Sie macht das eigentliche Wesen der menschlichen Glückseligkeit aus, doch nur, wenn sie ein unverkürztes Leben hindurch anhält; denn eine Schwalbe macht noch keinen Sommer und ein glücklicher Tag noch kein glückliches Leben. Alle andern Lebensgüter, wie Gesundheit und Schönheit, Reichtum und angesehene Stellung, Freundschaft und Familienglück, sind zwar gleichfalls zur Erlangung der vollen Glückseligkeit erforderlich, aber doch mehr in untergeordneter Weise, und verhalten sich zu jener zweckmäfsigen Tätigkeit der Seele etwa wie die Inszenierung (χορηγία) zur Tragödie. Darin, dafs jene Tätigkeit der Seele ungehemmt (ἀνεμπόδιστος, Eth. Nic. VII, 13. p. 1153 a 15) vonstatten gehe, besteht die eigentliche Lust des Lebens; sie entspringt aus der Tätigkeit und ist ihr letztes Ergebnis; Eth. Nic. X, 3. p. 1174 b 31: τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς [ἡ] ἕξις ἐνυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος, οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα, „die Vollendung der Tätigkeit ist die Lust, nicht als eine ihr innewohnende Beschaffenheit, sondern als eine Art Überschufs, welcher zu ihr hinzutritt, wie zu der Jugendkraft die Jugendschönheit“. Ein blofs der Sinnenlust frönendes Leben, ein βίος ἀπολαυστικός ist tierisch; höher steht die Lust, welche aus der praktischen Tätigkeit entspringt, am höchsten die des βίος θεωρητικός, des der wissenschaftlichen Betrachtung geweihten Lebens.

Unter ἀρετή, Tugend, wird von Aristoteles, wie im weitern Sinne von den Griechen überhaupt, die Trefflichkeit, Tüchtigkeit, Tauglichkeit verstanden, welche ein Ding zur Vollbringung der ihm eigenen Zwecke besitzt; so ist es die Tugend (ἀρετή) des Auges, welche das Auge und seine Verrichtung tüchtig macht, denn die Tugend des Auges besteht

darin, dafs wir gut sehen (Eth. Nic. II, 5. p. 1106 a 17). Entsprechend den beiden Grundvermögen der menschlichen Natur unterscheidet demnach Aristoteles zwei Hauptarten von Tugenden, solche des Wollens, die ἀρεταὶ ἠθικαί, „ethische Tugenden" im eigentlichen Sinne, und solche des Erkennens, ἀρεταὶ διανοητικαί, „dianoetische Tugenden". Den erstern ist im allgemeinen das dritte bis fünfte, den letztern das sechste Buch der Nikomachischen Ethik gewidmet.

Die drei Grundbestimmungen der ethischen Tugenden finden sich kurz zusammengefafst Eth. Nic. II, 6. p. 1106 b 36: ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν, „es ist also die Tugend (nämlich die ethische, p. 1106 b 16) eine auf Vorsatz beruhende Willensrichtung, bestehend in dem uns angemessenen mittlern Verhalten, welches durch die Überlegung, wie sie der Einsichtige anstellt, bestimmt wird".

a) Die ethische Tugend ist eine ἕξις προαιρετική, „eine auf Vorsatz beruhende Willensrichtung". Aristoteles unterscheidet Eth. Nic. II, 4. p. 1105 b 19 drei Erscheinungen des Seelenlebens, die πάθη, Affekte (z. B. das Zürnen), die δυνάμεις oder Kräfte, auf denen die Affekte beruhen (z. B. das Vermögen des Zürnens), und die ἕξεις, die habituellen, durch Übung erworbenen Willensrichtungen (z. B. die Beherrschung des Zornes). Die Tugenden sind weder πάθη noch δυνάμεις, sondern ἕξεις, denn nur auf diese beziehen sich Lob und Tadel, welche hier wie überall dem Aristoteles als die Kriterien des sittlich Guten und Bösen gelten. Da wir ferner gelobt und getadelt werden nicht für das, was wir unfreiwillig, sondern freiwillig und vorsätzlich tun, so ergibt sich für den Aristoteles aus der Tatsache des sittlichen Urteils über das Gute und Böse die Freiheit des Willens, Eth. Nic. III, 7. p. 1113 b 6: ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία, „in unserer Macht steht die Tugend und ebenso das Böse". Daher bezeichnet er die tugendhafte Willensrichtung als freiwillig, als eine ἕξις προαιρετική.

b) Weiter bestimmt Aristoteles die ethische Tugend als ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, „bestehend in dem uns angemessenen mittlern Verhalten". Die Tugend ist ihm somit

die μεσότης, die richtige Mitte zwischen zwei Extremen, einem Zuwenig und einem Zuviel, einer ἔλλειψις und einer ὑπερβολή, welche beide nicht mehr Tugenden, sondern sittliche Mängel sind. So ist die Tapferkeit die rechte Mitte zwischen den Fehlern der Feigheit und Tollkühnheit, die Freigebigkeit die rechte Mitte zwischen dem Geiz und der Verschwendung. In dieser Weise sind Tapferkeit, Mäſsigkeit, Freigebigkeit, Vornehmheit, Stolz, Sanftmut, Aufrichtigkeit, Gewandtheit, Liebenswürdigkeit, Schamhaftigkeit und Indignation, wie Aristoteles im einzelnen ausführt, das mittlere Verhalten zwischen zwei fehlerhaften Extremen, eine Betrachtung, welche neben vielen feinsinnigen Bemerkungen doch auch manches Gezwungene ergibt, wie folgendes Schema erkennen läſst:

	ἔλλειψις	μεσότης	ὑπερβολή
*1.	δειλία	ἀνδρεία	θράσος
2.	ἀναισθησία	σωφροσύνη	ἀκολασία
3.	ἀνελευθερία	ἐλευθεριότης	ἀσωτία
4.	μικροπρέπεια	μεγαλοπρέπεια	ἀπειροκαλία
5.	μικροψυχία	μεγαλοψυχία	χαυνότης
6.	ἀφιλοτιμία	(ἀνώνυμον)	φιλοτιμία
7.	ἀοργησία	πραότης	ὀργιλότης
8.	εἰρωνεία	ἀλήθεια	ἀλαζονεία
9.	ἀγροικία	εὐτραπέλεια	βωμολοχία
10.	δυσκολία	φιλία	κολακεία
11.	κατάπληξις	αἰδώς	ἀναισχυντία
12.	ἐπιχαιρεκακία	νέμεσις	φθόνος.

Bei Aufstellung dieser Theorie von der Tugend als der rechten Mitte zwischen zwei Fehlern, in welcher Aristoteles

* 1. Feigheit, Tapferkeit, Tollkühnheit, — 2. Stumpfsinn, Mäſsigkeit, Zügellosigkeit, — 3. Geiz, Freigebigkeit, Verschwendung, — 4. Schäbigkeit, Vornehmheit, Protzentum, — 5. Demut, Stolz, Aufgeblähtheit, — 6. Mangel an Ehrgefühl, Ehrgefühl, Ehrgeiz, — 7. Zornlosigkeit, Sanftmut, Zornmütigkeit, — 8. Selbstverkleinerung, Aufrichtigkeit, Prahlerei, — 9. Tölpelhaftigkeit, Gewandtheit, Geckenhaftigkeit, — 10. Unwirschheit, Liebenswürdigkeit, Schmeichlertum, — 11. Schüchternheit, Schamhaftigkeit, Unverschämtheit, — 12. Schadenfreude, Indignation, Neid (die Übersetzungen annäherungsweise).

einem berechtigten Gedanken eine unberechtigte Verallgemeinerung gibt, unterläfst er nicht, zu bemerken, dafs es sich dabei nicht um eine μεσότης κατ' αὐτὸ τὸ πρᾶγμα, sondern um eine solche πρὸς ἡμᾶς handle, indem für den einen ein Zuwenig, was für den andern schon ein Zuviel ist. Hierin liegt, mit Kants Worten zu reden, ein Verzicht auf ein allgemeingültiges Prinzip der Moralität, statt dessen Aristoteles sich begnügt, nur Maximen des subjektiven Verhaltens aufzustellen. Doch wird man dem Aristoteles darin recht geben, dafs es sich bei Aufstellung eines moralischen Kanons nur um die Form der Gesetzmäfsigkeit handeln kann, während deren Inhalt durch die jeweilig obwaltenden Verhältnisse oder, wie Goethe sagt, durch „die Forderung des Tages" bestimmt wird.

Eine besondere Betrachtung widmet Aristoteles der δικαιοσύνη, der Tugend der Gerechtigkeit, von welcher das ganze fünfte Buch der Nikomachischen Ethik handelt. Er unterscheidet zunächst die Gerechtigkeit im weitern Sinne, welche, ähnlich wie bei Platon, alle Tugenden befafst, jedoch, abweichend von Platon, nur sofern sie sich auf unser Verhalten zu andern beziehen. Hingegen ist die Gerechtigkeit im engern Sinne diejenige Tugend, vermöge derer jedem das ihm Zukommende, *suum cuique*, zuteil wird, oder, wie dies Aristoteles ausdrückt, ἀρετὴ δι' ἣν τὰ αὑτῶν ἕκαστοι ἔχουσιν (Rhet. I, 9. p. 1366 b 9). Auch diese Tugend weifs Aristoteles seinem Schema der μεσότητες, wenn auch nicht ohne Zwang, einzuordnen, sofern auch die Gerechtigkeit nicht nur bei Verteilung von Gütern und Ehren, sondern auch bei der Abmessung von Lohn und Strafe darin besteht, dafs die rechte Mitte zwischen dem Zuwenig und dem Zuviel gehalten werde. Wenn es sich dabei um Verteilung von Gütern und Ehren von seiten der Vorgesetzten an ihre Untergebenen handelt, so ist dies die austeilende Gerechtigkeit (*justitia distributiva*, δικαιοσύνη ἐν διανομαῖς), und bei ihr besteht, wie Aristoteles ausführt, eine geometrische Proportion, sofern sich die Abmessung der Belohnung nach Würdigkeit und Verdienst der verschiedenen Personen richtet. Von ihr unterscheidet sich die ausgleichende Gerechtigkeit (*justitia commutativa*, δικαιοσύνη

ἐν συναλλάγμασιν), bei welcher nicht die Person und ihre Würdigkeit, sondern nur die Leistung in Betracht kommt. Sie verlangt, dafs jede Arbeitsleistung durch eine entsprechende Vergütung kompensiert werde, ohne Ansehen der Person, daher hier, wie Aristoteles sagt, eine Art arithmetischer Proportion besteht zwischen Leistung und Gegenleistung, sofern das durch erstere entstehende Minus durch ein von der andern Seite zu gewährendes Plus wieder ausgeglichen wird. Weniger glücklich ist es, wenn Aristoteles nicht nur den Lohn für Leistungen, sondern auch die Strafe für Vergehen unter dieser ausgleichenden Gerechtigkeit befafst. Den ganzen Zusammenhang mag die Stelle Eth. Nic. V, 5. p. 1130 b 30 fg. vor Augen stellen: „Was nun die Gerechtigkeit im engern Sinne und das in ihr herrschende Recht betrifft, so besteht die eine ihrer Unterarten in der Austeilung (ἐν ταῖς διανομαῖς) von Ehre oder Geld oder allem was sonst an die Mitglieder einer staatlichen Gemeinschaft verteilbar ist, — denn nur unter diesen findet es statt, dafs der eine im Vergleich mit dem andern Ungleiches oder Gleiches empfängt —, die andere hingegen als die ausgleichende im gegenseitigen Verkehr (ἐν τοῖς συναλλάγμασιν). Von dieser gibt es wiederum zwei Arten; denn von den Verkehrsbeziehungen sind die einen freiwillig (auf Verträgen beruhend), die andern unfreiwillig; freiwillig sind solche Dinge wie Verkauf, Kauf, Darlehen, Bürgschaft, Niefsbrauch, Verpfändung, Vermietung; freiwillig heifsen sie, weil die Basis bei diesen Verkehrsbeziehungen eine freiwillige ist. Von den unfreiwilligen erfolgen die einen heimlich (durch List), wie Diebstahl, Ehebruch, Giftmischerei, Kuppelei, Sklavenbestechung, Meuchelmord, Verleumdung, die andern durch Gewalt, wie Mifshandlung, Freiheitsberaubung, Totschlag, Raub, Verstümmelung, Schmähung und Beschimpfung."

Eine wertvolle Ergänzung erfährt der Begriff des δίκαιον durch den des ἐπιεικές, ein Gedanke, welcher in der Verbindung des *justum et aequum*, dessen, was „recht und billig" ist, von der Folgezeit übernommen wurde. Schon Platon hatte Pol. 294 B darauf hingewiesen, dafs das Gesetz nur eine allgemeine Regel gibt, welche bei strenger Anwendung in einzelnen Fällen oft zu grofser Härte führen kann; daher mufs, wie Aristoteles

Eth. Nic. V, 14. p. 1137 b 8 darlegt, dem δίκαιον das ἐπιεικές, dem Rechten das Billige ergänzend und berichtigend zur Seite treten. Das ἐπιεικές ist, wie es p. 1137 b 26 heifst, ἐπανόρθωμα νόμου ᾗ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου, „eine Berichtigung des Gesetzes da, wo es wegen seiner Allgemeinheit unzulänglich wird". Es darf, wie Aristoteles ausführt, nicht in Widerspruch mit dem, was recht ist, treten, mufs vielmehr so gehandhabt werden, wie der Urheber des Gesetzes selbst, wenn ihm der einzelne Fall vorläge, die Entscheidung fällen würde.

c) Nach der dritten und letzten Bestimmung der ethischen Tugend besteht sie, wie wir oben S. 368 sahen, in einer μεσότης, welche bestimmt wird durch die Überlegung, wie sie der Einsichtige anstellt (ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν). Die Tugend ist, wie gezeigt, „das uns angemessene mittlere Verhalten", eine μεσότης πρὸς ἡμᾶς. Welches mittlere Verhalten aber für jeden einzelnen das ihm angemessene sei, das zu entscheiden steht nicht in seinem willkürlichen Belieben, sondern wird bestimmt durch das vernunftmäfsige Erkennen des φρόνιμος oder, wie Aristoteles an andern Stellen sagt, des σπουδαῖος, d. h. des Mannes, der das richtige Urteil in sittlichen Fragen besitzt, und von dem es III, 6. p. 1113 a 29 heifst: ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται, „der Rechtgesinnte beurteilt alles richtig, und die Wahrheit ist ihm in jedem einzelnen Falle offenbar". Was er lobt, ist gut, was er tadelt, ist verwerflich. Er wird aber oft an einem andern loben, was keineswegs zu dessen Glückseligkeit förderlich ist, z. B. wenn einer sein Leben für andere opfert. Eine solche Handlung der selbstverleugnenden Tugend ist dem Aristoteles ein καλόν, d. h. er legt an sie, wie schon Tyrtaeus (oben S. 31), einen ästhetischen Mafsstab an, da er sie aus seinem Glückseligkeitsprinzip nicht zu erklären vermag. Vgl. Eth. Nic. V, 12. p. 1136 b 20: ὁ γὰρ ἐπιεικὴς ἐλαττωτικός ἐστιν. ἢ οὐδὲ τοῦτο ἁπλοῦν; ἑτέρου γὰρ ἀγαθοῦ, εἰ ἔτυχεν, ἐπλεονέκτει, οἷον δόξης ἢ τοῦ ἁπλῶς καλοῦ, „denn der sittlich Gute tut sich selbst Abbruch; oder ist auch dies nicht ein blofser Abbruch? denn er gewinnt dadurch, wenn es sich so trifft, ein anderes Gut, wie etwa Ruhm oder auch das schlechthin Schöne" (d. h. das beseligende Bewufstsein, gut

gehandelt zu haben); Eth. Nic. IX, 8. p. 1168 a 33: ὁ δ' ἐπιεικὴς διὰ τὸ καλόν (πράττει), καὶ ὅσῳ ἂν βελτίων ᾖ, μᾶλλον διὰ τὸ καλόν, „der sittlich Gute handelt um des Schönen willen, und je besser er ist, um so mehr um des Schönen willen".

Den Tugenden oder vielmehr Tüchtigkeiten des Willens stehen die des Intellektes, den ethischen die dianoetischen Tugenden gegenüber, deren Aristoteles vier nennt: τέχνη, φρόνησις, ἐπιστήμη und νοῦς. Da nämlich, wie schon oben bemerkt wurde (S. 337), die geistige Tätigkeit des Menschen eine dreifache ist, entweder ein künstlerisches Bilden, ποιεῖν, oder ein praktisches Handeln, πράσσειν, oder ein reines Erkennen, θεωρεῖν, so entspricht dem ποιεῖν die Tugend der τέχνη, dem πράσσειν die der φρόνησις, dem θεωρεῖν die der ἐπιστήμη und des νοῦς. Von ihnen geht die τέχνη auf das künstlerische Schaffen (ποιεῖν), welches seinen Wert nicht in sich, sondern in dem von ihm hervorzubringenden Werke hat, die φρόνησις auf das sittliche Handeln (πράσσειν), dessen Wert nicht in einem Werke aufser ihm, sondern in ihm selbst liegt, Eth. Nic. VI, 5. p. 1140 b 6: τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἂν εἴη· ἔστι γὰρ αὐτὴ ἡ εὐπραξία τέλος, „denn beim künstlerischen Bilden ist der Zweck ein von ihm verschiedener, beim praktischen Handeln hingegen nicht; denn sein Zweck liegt in dem richtigen Handeln selbst". Im Gegensatze zu beiden steht das theoretische Verhalten, welches nicht wie τέχνη und φρόνησις die Dinge verändern will, sondern sie rein, wie sie ihrer Natur nach sind, auf sich wirken läfst. Die Tugend dieses theoretischen Verhaltens heifst, wo es sich um Erkenntnis der abgeleiteten Wahrheiten handelt, ἐπιστήμη, während die Tugend des νοῦς in der Erkenntnis der ἀρχαί, der obersten Prinzipien, d. h. der Kategorien und Denkgesetze, besteht, aus denen alle abgeleiteten Wahrheiten entspringen. Beide, ἐπιστήμη und νοῦς im Verein, machen, wenn sie sich auf die der Natur nach wertvollsten Erkenntnisobjekte richten, ols obersten Gipfel der menschlichen Erkenntnis die σοφία, die Weisheit aus (Eth. Nic. VI, 7. p. 1141 a 18: ὥστ' εἴη ἂν ἡ σοφία νοῦς καὶ ἐπιστήμη, ὥσπερ κεφαλὴν ἔχουσα ἐπιστήμη τῶν τιμιωτάτων). Unter den ihrer Natur nach würdigsten Gegenständen kann nach dem Zusammenhange nichts anderes ver-

standen werden als die philosophische und zuhöchst die metaphysische Erkenntnis. Das Leben in ihr, den nur der Betrachtung der Wahrheit gewidmeten βίος θεωρητικός preist Aristoteles gegen Ende der Ethik als den Gipfel aller menschlichen Glückseligkeit. In ihm erhebt sich der Mensch über seine menschliche Natur; er lebt das theoretische Leben nicht sofern er ein Mensch ist, sondern sofern ein Göttliches in ihm wohnt; Eth. Nic. X, 7. p. 1177 b 30: „Wenn nun der νοῦς das Göttliche im Vergleich zum Menschen ist, so ist auch das dem νοῦς gemäfse Leben ein göttliches im Vergleich zum menschlichen Leben; man soll aber nicht, wie die Dichter uns ermahnen, als Mensch auf Menschliches sinnen und als Sterblicher auf Sterbliches, sondern, soweit es uns möglich ist, nach Unsterblichem trachten (ἀθανατίζειν) und alles tun, um dem gemäfs zu leben, was das Edelste in uns ist."

Erst die Politik ist nach Aristoteles die Vollendung der Ethik. Hatte er schon in seiner Ethik (Eth. Nic. VIII. IX) das Wesen der Freundschaft mit tiefem Verständnis ihres Wertes für den Menschen beschrieben, so liegt seiner Politik die Anschauung zugrunde, dafs der Mensch ein ζῷον πολιτικόν, ein auf die Gemeinschaft angelegtes Wesen sei (Pol. I, 2. p. 1253 a 1). Wie sich dieser aristotelische Grundsatz mit der Behauptung des Hobbes (de cive I, 12; Leviathan I, 13) verträgt, dafs der Naturzustand der Menschen ein *bellum omnium contra omnes* sei, ist leicht einzusehen; es ist der allem raumerfüllenden Dasein als Grundcharakter innewohnende Egoismus, aus welchem einerseits der Krieg aller gegen alle, und andererseits das von Aristoteles betonte Bedürfnis der Gemeinschaft mit andern entspringt. So tief ist dieses Bedürfnis der menschlichen Natur nach Aristoteles eingewurzelt, dafs der Staat der Natur nach ursprünglicher als die Familie und der Einzelne ist; Pol. I, 2. p. 1253 a 18: καὶ πρότερον δὴ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν. τὸ γὰρ ὅλον πρότερον ἀναγκαῖον εἶναι τοῦ μέρους, „es ist also der Staat der Natur nach früher als die Familie und der Einzelne, denn das Ganze ist notwendigerweise früher als seine Teile". Hierin

liegt, dafs der Mensch von Natur an nicht ein Ganzes, sondern nur ein μέρος, ein Teil ist, welcher als solcher allerdings das Ganze, dessen Teil er ist, voraussetzt. Sofern nämlich das ethische Ziel, wie wir gesehen haben, in der ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν liegt, das Wesen des Staates aber darin besteht, diese tugendhafte Tätigkeit der Einzelseele zu ermöglichen und zu befördern, setzt das dem Einzelnen gesteckte ethische Ziel schon das Bestehen des Staates voraus. Dieser ist nämlich nach Aristoteles nicht blofs eine Schutzanstalt nach aufsen und innen und somit wohl gar blofs ein notwendiges Übel, wie die Sophisten behaupteten, sondern seine Bedeutung geht weit hinaus über das Bedürfnis des Schutzes gegen äufsere und innere Feinde, dem er seine erste Entstehung verdankt. Die staatliche Gemeinschaft ist Pol. I, 2. p. 1252 b 29 γινομένη μὲν οὖν τοῦ ζῆν ἕνεκεν, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν, „sie entsteht allerdings um das Leben, aber sie besteht, um das tugendhafte Leben zu ermöglichen". Daher ist es eine wesentliche Aufgabe des Staates, seine Bürger zur Tugend zu erziehen. Schon bei der Erzeugung und ersten häuslichen Erziehung übt er sein Aufsichtsrecht, um weiterhin vom siebenten Jahre an die Erziehung der Kinder in körperlicher, sittlicher und geistiger Hinsicht ganz in die Hand zu nehmen, wie das letzte, leider nicht vollendete Buch der aristotelischen Politik teilweise ausführt. Der Bürger im engern Sinne, wie er berufen ist, an den Staatsgeschäften mindestens in beratender und richterlicher (βουλευτικὴ καὶ κριτική) Tätigkeit teilzunehmen, soll nur das betreiben, was zur geistigen und sittlichen Bildung dient, Ackerbau und Gewerbe sollen den Metöken und Sklaven überlassen bleiben; die Rechtmäfsigkeit der Sklaverei sucht Aristoteles (Pol. I, 4) aus der verschiedenen Naturbestimmung der Völker, speziell der hellenischen und barbarischen, abzuleiten.

Die Grundanschauung des Aristoteles, wonach das Empirische nur das πρότερον πρὸς ἡμᾶς, hingegen die Idee das πρότερον φύσει ist, leitet ihn auch in seiner Auffassung des Staates. Der Staat ist, wie wir gesehen haben, das πρότερον φύσει gegenüber der Familie und dem Einzelnen, während hingegen empirisch der Staat erst aus diesen entstanden ist.

Wie das erste Buch der Politik entwickelt, gründet der einzelne durch Heirat eine Familie (οἶκος), woraus sich das vierfache Verhältnis des Herrn zu den Sklaven, des Gatten zur Gattin, des Vaters zu den Kindern und des Besitzers zum Besitztum (die δεσποτική, γαμική, πατρική und χρηματιστική, Pol. I, 3. p. 1253 b 8 fg.) ergibt. Durch Zusammenschlufs der Familien bildet sich die Dorfgemeinschaft (κώμη), aus den Dorfgemeinschaften entwickelt sich weiter die Stadtgemeinschaft oder πόλις, deren Begriff für Aristoteles nach griechischer Art mit der des Staates zusammenfällt, wiewohl sich für ihn wie für andere im Hinblick auf die durch Philipp und Alexander geschaffene Lage die Aussicht auf ein allgriechisches Gemeinwesen eröffnete. So unterscheidet er Pol. IV, 1 vier mögliche Staatsverfassungen: 1. die absolut beste (τὴν ἁπλῶς ἀρίστην), welche nur da möglich ist, wo dem Staatsgründer das Beste an Bodenbeschaffenheit, Menschenmaterial und materiellen Hilfsmitteln in unbeschränktem Mafse zur Verfügung steht; 2. die unter den bestehenden Naturbedingungen (ἐκ τῶν ὑποκειμένων, ἐκ τῶν ὑπαρχόντων) beste Verfassung; 3. die im Anschlufs an die schon gegebenen politischen Verhältnisse beste (τὴν ἐξ ὑποθέσεως ἀρίστην), und endlich 4. „mufs man diejenige Verfassung ermitteln, welche allen staatlichen Gemeinwesen am besten sich anpafst, denn die meisten, welche sich über Staatsverfassungen geäufsert haben, mögen sie auch im übrigen ihre Sache gut machen, haben das hierin Praktische nicht getroffen“ (p. 1288 b 34). Diese Äufserung, mag sie sich auf alle vier Möglichkeiten oder nur auf die letzte einer allgriechischen Verfassung beziehen, zeigt, worin sich Aristoteles von seinen Vorgängern unterscheiden will; sie haben blofse Theorien gesponnen, er aber will das χρήσιμον, das praktisch Durchführbare und Ersprießliche im Anschlufs an die tatsächlich bestehenden Verhältnisse ermitteln, wozu ihm die von ihm gesammelten 158 Staatsverfassungen (oben S. 336) ein reiches Material an die Hand gaben. Im Gegensatze zur platonischen Republik, welche nur ein bestimmtes Staatsideal als das beste und wünschenswerteste anerkennt, und im Anschlufs an den platonischen Politicus p. 302 D unterscheidet Aristoteles drei mögliche Verfassungen, je nachdem

die Macht in der Hand eines oder vieler oder aller liegt; jede dieser Verfassungen kann unter Umständen die richtige (ὀρθή) sein, und von jeder gibt es eine Entartung, eine παρέκβασις, wie Aristoteles sagt. Die drei guten Verfassungen sind βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία, die entsprechenden Entartungen τυραννίς, ὀλιγαρχία, δημοκρατία. Die guten Verfassungen bestehen nach Platons Politicus darin, dafs κατὰ νόμους, die schlechten darin, dafs παρανόμως regiert wird, Aristoteles hingegen bezeichnet die drei möglichen Verfassungen als gut, wenn die Regierung τὸ κοινὸν συμφέρον, „die allgemeine Wohlfahrt“, als schlecht, wenn sie τὸ ἴδιον συμφέρον, „die eigene Wohlfahrt“ der Machthaber, verfolgt. Diese Distinktion stimmt im Grunde mit der platonischen überein, ist aber besser als sie, weil sie das Motiv klarlegt, aus welchem κατὰ νόμους oder παρανόμως regiert wird; es kann nur darin liegen, dafs im erstern Falle das allgemeine Interesse (τὸ κοινὸν συμφέρον), im letztern das private Interesse (τὸ ἴδιον συμφέρον) der Regierenden im Vordergrunde steht. Folgendes Schema zeigt die sechs nach Aristoteles möglichen Verfassungen und den Grund ihres Unterschiedes:

βασιλεία, ἀριστοκρατία, πολιτεία,	δημοκρατία, ὀλιγαρχία, τυραννίς
τὸ κοινὸν συμφέρον	τὸ ἴδιον συμφέρον.

Die aufgestellte Reihenfolge soll den relativen Wert der einzelnen Verfassungen anzeigen. Am höchsten steht die βασιλεία, eine Monarchie, bei welcher der Regent so sehr alle andern an Tüchtigkeit übertrifft, dafs er „wie ein Gott unter den Menschen“ (ὥσπερ θεὸς ἐν ἀνθρώποις, Pol. III, 13. p. 1284 a 10) dasteht und keines Gesetzes bedarf, weil er selbst das Gesetz ist (1284 a 13). Einen solchen Mann glaubt aber Aristoteles nicht in der Gegenwart, sondern allenfalls nur in der Vorzeit des heroischen Altertums zu finden. Wie die βασιλεία die beste, so ist ihre Entartung, die τυραννίς, unter allen sechs Verfassungen die schlechteste: *abusus optimi pessimus*; je mehr alle Regierungsgeschäfte in einer Hand liegen, um so mächtiger wird die Staatsgewalt sein, und wie der rechte Gebrauch dieser Gewalt im Interesse der Untertanen unter dem Guten das Beste, so

ist ihr Mifsbrauch durch einen Tyrannen unter dem Schlimmen das Schlimmste. Weniger mächtig ist eine Regierung, welche in den Händen mehrerer durch Geburt oder Reichtum an die erste Stelle Berufener liegt, daher sie als ἀριστοκρατία unter den guten, als ὀλιγαρχία unter den schlechten die mittlere Stellung einnimmt. Unmittelbar an einander grenzen die gute und die schlechte Form, wenn alle Bürger an der Regierung teilnehmen, weil in diesem Falle die Verfolgung des ἴδιον συμφέρον mit der des κοινὸν συμφέρον wenn auch nicht völlig identisch ist, so doch annäherungsweise übereinstimmt.

8. Die Rhetorik und Ästhetik des Aristoteles.

Im Gegensatze zu dem verwerfenden Urteile, welches Platon im Gorgias über die aus der Sophistik hervorgegangene Rhetorik (oben S. 152) als eine schädliche Schmeichelkunst fällt, weifs Aristoteles vermöge der objektiven, rein theoretischen Haltung, welche er allem Seienden gegenüber einnimmt, auch die Rhetorik als ein Element des bestehenden Kulturlebens einer wissenschaftlichen Betrachtung zu würdigen. Wiewohl sie in nahen Beziehungen zu den theoretischen, der Beweisführung nachgehenden Wissenschaften und zu den praktischen Disziplinen der Ethik und Politik steht, so ist ihre eigentliche Aufgabe doch, Anleitung zu geben, wie man eine Sache der Seele des Hörers glaubhaft machen kann, somit ein ποιεῖν, ein künstlerisches Schaffen, und demgemäfs erklärt Aristoteles die Rhetorik (I, 2. p. 1355 b 26) als die δύναμις περὶ ἕκαστον τοῦ θεωρῆσαι τὸ ἐνδεχόμενον πιθανόν, „die Kunst, in jedem einzelnen Falle das möglichst Glaubwürdige herauszufinden". Das Können des Redners besteht darin, zu allem zu überreden, sein Wollen aber soll immer nur auf das Wahre und Gute gerichtet sein. Nicht Wahrheit, sondern Wahrscheinlichkeit hervorzubringen, ist seine Aufgabe, und dementsprechend treten bei ihm an die Stelle des wissenschaftlichen Beweises das Enthymem, welches Aristoteles (vgl. oben S. 343) als einen συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων, „einen Schlufs aus Wahrscheinlichkeitsgründen oder Anzeichen" definiert, und die aus dem Leben gegriffenen und der Fassungs-

kraft der Hörer angemessenen Beispiele. Ein weiterer Abschnitt der Rhetorik handelt von dem Redner und von der Art, wie er sich seinem Publikum gegenüber als einsichtig, rechtschaffen und wohlwollend zu empfehlen hat, ein dritter von der Erregung und Beschwichtigung der Affekte, wie Zorn, Hafs, Liebe, Scham, Mitleid usw., bei seinen Zuhörern. Sein Verfahren richtet sich danach, ob der Gegenstand, von dem er redet, in der Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft liegt, woraus die drei Arten der Beredsamkeit entspringen, welche Aristoteles als die δικανική, ἐπιδεικτική und συμβουλευτική unterscheidet (drei Gattungen, welche auch für uns noch nach dem überwiegenden Charakter ihrer Reden durch Lysias, Isokrates und Demosthenes vertreten sind). Die gerichtliche Beredsamkeit (δικανική) hat es mit Anklage und Verteidigung zu tun, bezieht sich somit auf ein Vergangenes; die epideiktische Beredsamkeit bezweckt Lob und Tadel eines Gegenwärtigen, und die beratende Beredsamkeit (συμβουλευτική) bezieht sich auf Gesetzgebung, Kriegführung, Handelsunternehmungen usw., somit auf Gegenstände, welche vorwiegend der Zukunft angehören. An diese, in den beiden ersten Büchern der Rhetorik behandelten Gegenstände schliefst sich ein drittes Buch, dessen Echtheit angezweifelt wird, welches jedenfalls aber auf einer aristotelischen Grundlage ruht; es behandelt die λέξις, den Vortrag, welcher deutlich und würdig, durch Metaphern erläutert und gut griechisch sein soll, und die τάξις, die Disposition der Rede, welche an ihr vier Teile unterscheidet, den Eingang (προοίμιον), die Exposition (πρόθεσις), die Beweisführung (ἀπόδειξις) und die *peroratio* (ἐπίλογος).

Das künstlerische Schaffen, das ποιεῖν im engern Sinne, ist die Aufgabe der schönen Künste, mögen sie nun durch plastische Gestalten oder Gemälde, durch Worte oder durch Töne ihre Wirkung erzielen. Der Grundbegriff der Ästhetik, der Begriff des Schönen, findet bei Aristoteles noch keine genauere Bestimmung; er trennt das Wohlgefallen am Schönen noch nicht von dem am Guten und findet, dafs Ordnung und Ebenmafs, wie sie in der Mathematik herrschen, auch die

wesentlichen Bestimmungen des Schönen ausmachen. Überhaupt geht er bei seinen Untersuchungen, ebenso wie Platon, nicht von der Betrachtung des Schönen, sondern von der der schönen Kunst aus; wie dem Platon ist auch ihm die Kunst eine Nachahmung des Wirklichen; aber während Platon die Aufgabe des Künstlers in der Nachahmung der gemeinen Wirklichkeit sieht, welche selbst nur eine Nachahmung der Ideen ist, und somit die Kunst für eine keines ernsten Strebens werte Nachahmung einer Nachahmung, eine μίμησις μιμήσεως erklärt hatte, so hat Aristoteles von dem Werte des Kunstwerkes eine würdigere und der Wahrheit näher kommende Vorstellung. Zwar ist auch nach ihm die Tätigkeit des Künstlers eine μίμησις, ein Nachbilden, aber was er nachbildet, das sind nicht sowohl die einzelnen Dinge, τὸ καθ' ἕκαστον, als vielmehr das in ihnen zum Ausdruck kommende Allgemeine, τὸ καθόλου, also nach aristotelischer Anschauung die Idee, welche das Wesen der Erscheinung ausmacht. Im Gegensatze zum Historiker, welcher nur erzählt ἃ γέγονεν, was wirklich geschehen ist, stellt der Künstler die Dinge dar οἷα ἂν γένοιτο, was der Natur der Sache nach geschehen müfste, und darum ist, wie das kühne Wort des Aristoteles lautet, „die Poesie philosophischer und wertvoller als die Geschichte“ (διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποίησις ἱστορίας ἐστίν, Poet. 9. p. 1451 b 5).

Auch den Wirkungen, welche das Kunstwerk auf den Beschauer ausübt, hat Aristoteles schon seine Aufmerksamkeit zugewendet, und wenn wir auch bei der unvollendeten Gestalt, in welcher seine Poetik und das achte Buch der Politik vorliegen, nur seine Ansichten über die Wirkungen der Poesie, namentlich der Tragödie, und der Musik näher kennen, so dürfen wir doch die Bestimmungen über diese beiden Künste in seinem Sinne auf das Kunstwerk überhaupt beziehen. Danach bezeichnet er den Zweck der Kunst als einen dreifachen; sie dient erstlich der διαγωγή, der edlen Unterhaltung, der Erholung und dem Ausruhen von angespannter Arbeit, zweitens der παιδεία, der Erziehung und Bildung in geistiger wie in sittlicher Hinsicht, und drittens endlich erklärt Aristoteles Pol. VIII, 7. p. 1341 b 38 die Wirkung der Kunst, speziell dort

der Musik, als eine κάθαρσις, und verspricht, in der Schrift über die Poetik darüber nähere Auskunft zu geben. Diese vermissen wir in der nur bruchstückweise auf uns gekommenen Schrift περὶ ποιητικῆς und finden nur eine Hinweisung auf sie in der berühmten und vielerörterten Definition der Tragödie, Poet. 6. p. 1449 b 24: ἔστιν οὖν τραγῳδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας, μέγεθος ἐχούσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ, χωρὶς ἑκάστου τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι' ἀπαγγελίας, δι' ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν. „Es ist also die Tragödie die Nachahmung einer bedeutenden und abgeschlossenen Handlung, von einer gewissen Ausdehnung, in kunstvoller Darstellung, wobei jede Kunstart in den einzelnen Teilen (Dialog und Chorlied) gesondert zum Ausdruck kommt, in handelnder Ausführung und nicht blofs in berichtender Erzählung, — eine Handlung, welche durch Erregung von Mitleid und Furcht die Reinigung von diesen und ähnlichen Affekten vollbringt.“

Was Aristoteles unter der κάθαρσις, der Reinigung von Affekten durch die Tragödie und im weitern Sinne durch die Kunst überhaupt, verstanden hat, darüber ist noch keine Einigkeit erzielt worden, und so mag es erlaubt sein, eine von den bisherigen abweichende und unsers Wissens noch nicht aufgestellte Vermutung über das wahre Wesen jener κάθαρσις vorzulegen.

Dafs es sich um eine moralische Läuterung handle, wie noch Lessing glaubte, ist schon dadurch ausgeschlossen, dafs Aristoteles die παιδεία als Wirkung des Kunstwerkes neben der κάθαρσις noch besonders aufführt. Diese Auffassung ist denn auch, ebenso wie die Goethes, welcher an eine Reinigung der handelnden Personen von ihren Affekten dachte, wohl allgemein aufgegeben. Um so mehr Zustimmung hat ein namentlich von Jakob Bernays vertretener Gedanke gefunden, wonach es sich um eine psychische Reinigung von Affekten gleichsam im medizinischen Sinne handeln soll. Wie im Körper krankhafte Stoffe von Zeit zu Zeit sich ansammeln und auf medizinischem Wege beseitigt werden, so soll auch die Seele Affekte, wie Furcht und Mitleid, hegen und das Bedürfnis empfinden, sich von ihnen zu befreien; diese Befreiung ist im

Leben oft mit unerwünschten Folgen verbunden, in der Kunst hingegen ohne solche, unschädlich und harmlos. Diese Auffassung der Kunst als eines psychischen Kathartikon ist nicht nur roh und eines Mannes unwürdig, der mit so feinem Sinne alle Verhältnisse des Menschenlebens beobachtet und dargestellt hat, sie befriedigt auch darum nicht, weil sie auf einer unberechtigten Übertragung körperlicher Verhältnisse auf das ganz anderartige psychische Gebiet beruht; es mag ja Affekte geben, welche im Seelenleben unerwünscht sind, aber gerade die von Aristoteles genannten, Mitleid und Furcht, gehören nicht dazu, denn das Mitgefühl mit den Leiden anderer ist eine sehr edle Regung und die Furcht ein sehr wertvolles Schutzmittel in den Gefahren des Lebens.

Wenn wir ausgehen von der selbstverständlichen Voraussetzung, dafs Aristoteles dem Kunstwerke gegenüber dieselben Empfindungen hatte wie wir, so mufs wie für uns so für ihn der Eindruck des Schönen ein und dasselbe innere Erlebnis veranlafst haben, und dieses besteht darin, dafs wir durch die mächtige Wirkung, welche die schönen Gestalten, Worte und Töne auf uns üben, vorübergehend uns selbst vergessen und uns von allen den Leiden und Sorgen, wie sie jeder individuellen Existenz anhaften, zeitweilig befreit fühlen, worauf nach der negativen Seite die Wonne der ästhetischen Kontemplation beruht, während sie in positiver Hinsicht durch das Hochgefühl einer gesteigerten intellektuellen Tätigkeit bedingt wird. Jenes Schwinden der individuellen Plagen und Nöten aus dem Bewufstsein ist ein psychischer Vorgang, der in der Regel beim Eindruck des Schönen so unmerklich eintritt, dafs wir uns seiner gar nicht bewufst werden; nur bei einer besondern Art des Schönen werden wir jener Erhebung über unser individuelles Ich, auf dem das Wesen alles Schönen beruht, inne, sofern dabei der Widerstand unserer individuellen Interessen erst niedergekämpft werden mufs, und diese besondere Art des Schönen wird, weil wir uns dabei jener Erhebung über das Individuelle unmittelbar bewufst werden, das Erhabene genannt. Einige Beispiele werden die Sache verdeutlichen. Bei einem Gewitter werden wir durch das Schauspiel einer mächtigen Entfaltung

gewaltiger Naturkräfte gefesselt und zur ästhetischen Kontemplation angeregt, zugleich aber wirkt jene Entfaltung der Naturkräfte auf uns beängstigend, und wenn es uns in dieser Lage gelingt, die Beängstigung niederzukämpfen, so zwar, dafs sie im Hintergrunde des Bewufstseins stehen bleibt, ohne jedoch die Erhebung zur ästhetischen Kontemplation zu hindern, so entsteht in uns das Gefühl des Erhabenen.

In ähnlicher Weise wirkt auf uns auch die Tragödie; auch hier wird unsere Aufmerksamkeit durch die Entfaltung der Charaktere der Helden gefesselt; aber auch hier ist, um zur reinen ästhetischen Kontemplation zu gelangen, der Widerstand unserer individuellen Interessen zu überwinden. Vermöge der Illusion, die das Kunstwerk hervorruft, fühlen wir uns in den Zusammenhang der dramatischen Handlung als einer wirklichen verstrickt; wir fühlen Mitleid mit dem Helden, und wir fühlen eine Art Furcht davor, dafs auch uns etwas Ähnliches begegnen könnte. So wirkt auf uns der Agamemnon des Aeschylus, die Antigone des Sophokles, und so haben sie ohne Zweifel auch schon auf Aristoteles gewirkt; aber so wie wir, ähnlich wie die individuelle Beängstigung beim Gewitter, auch die individuellen Regungen von Mitleid und Furcht im Bewufstsein zurückdrängen müssen, um zum reinen Genusse der in der Tragödie dargestellten Entfaltung bedeutender Charaktere zu gelangen, so mufs auch schon Aristoteles beim Anblick der Tragödie jenen Konflikt zwischen den Regungen individueller Affekte und der Aufforderung zur Kontemplation und die Überwindung der erstern durch die Macht der letztern empfunden und an sich beobachtet haben, und eben jenes Zurückdrängen und Niederkämpfen der individuellen Affekte, wie Mitleid und Furcht, beim Anblick der Tragödie war es, was im Geiste des Aristoteles sich als eine Erhebung über die individuellen Affekte, als eine gerade durch die Erregung von Mitleid und Furcht veranlafste vorübergehende Befreiung, als eine Reinigung, eine κάθαρσις darstellte.

Die Mitteilungen des Aristoteles über die κάθαρσις Pol. VIII, 7 und Poet. 9 sind zu dürftig, um über die eigentliche Meinung des Philosophen volle Gewifsheit zu erreichen; aber so gewifs der Eindruck des Erhabenen in der Natur wie in der Tragödie

ein realer Vorgang ist, und so gewifs dieser Vorgang heute wie von jeher in einer Überwindung der individuellen Interessen durch die Macht der Kontemplation besteht, so gewifs dürfen wir annehmen, dafs diese psychischen Vorgänge beim Eindruck der Tragödie und im weitern Sinne des Kunstwerkes überhaupt der scharfen Beobachtung und eindringenden Analysis des Philosophen nicht entgangen sind, und es ist, wie uns scheint, eine sehr annehmbare Hypothese, dafs gerade diese Verhältnisse ihn in erster Linie veranlafst haben, seine Theorie von der κάθαρσις aufzustellen.

9. Die peripatetische Schule.

Während die hohen metaphysischen Konzeptionen eines Platon von seinen Nachfolgern, soweit sie sich nicht auf eine pietätvolle Rezeptivität beschränkten, nur verdorben werden konnten und tatsächlich verdorben worden sind, so bot die Philosophie des Aristoteles den Epigonen einen günstigern Boden, um ihren Fleifs und guten Willen zu betätigen, indem sie teils die im aristotelischen System bestehenden Lücken auszufüllen suchten, teils gewisse allzu kühne Spitzen des von Aristoteles hinterlassenen Lehrgebäudes abzuschleifen bemüht waren. Übrigens wiederholt sich auch hier die schon bei der Akademie hervortretende Erscheinung, dafs es zumeist nur die frühern Peripatetiker waren, welche an das Werk des Meisters ergänzend und berichtigend die Hand legten, während die spätern Vertreter der Schule sich begnügten, die Hauptschriften des Aristoteles fleifsig zu kommentieren und dadurch ihr Verständnis, namentlich hinsichtlich der von Aristoteles überall geübten Kritik der frühern Philosophen, wesentlich zu erleichtern.

Unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles treten vier besonders hervor, Theophrast, Eudemus, Aristoxenus und Dikaearch. Unter den mittelbaren Schülern sind Straton der Physiker und Kritolaos die namhaftesten, an welche sich die oben S. 10 genannten peripatetischen Geschichtschreiber der Philosophie sowie aus der spätern Zeit Andronicus Rhodius, Alexander von Aphrodisias, Simplicius und andere schliefsen,

welche sich teils um die Redaktion, teils um die Kommentierung der aristotelischen Schriften verdient gemacht haben.

Theophrast aus Eresos auf Lesbos, der bedeutendste unter den unmittelbaren Schülern des Aristoteles, soll ursprünglich Τύρταμος geheifsen und den Namen Θεόφραστος von Aristoteles διὰ τὸ τῆς φράσεως θεσπέσιον erhalten haben (Diog. L. V, 38). Er war geboren um 372 a. C., wurde ein Schüler des Platon und sodann des Aristoteles; als dieser sich 323 nach Chalkis zurückzog, vertrat ihn Theophrast in der Leitung der Schule. Nach dem Tode des Aristoteles wurde er, angeblich nach dessen eigener Bestimmung (oben S. 328), das Haupt der peripatetischen Schule, welcher er 35 Jahre lang, von 322 bis 287, vorstand, um vor einem grofsen Schülerkreise (nach Diog. L. V, 37 sollen es im ganzen 2000 gewesen sein) und in zahlreichen Schriften für die Verbreitung der peripatetischen Lehren zu wirken. Er blieb unverheiratet, da er (nach Hieronymus adv. Jovin. I, 47) der Meinung war, dafs durch die Heirat *impediri studia philosophiae, nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire*, auch mifsbilligte er die Tieropfer und, von Notfällen abgesehen, den Fleischgenufs, indem er auf die Verwandtschaft der Tiere mit den Menschen hinwies. Seine Gedanken legte er in zahlreichen, bei Diog. L. V, 42 fg. verzeichneten Schriften nieder; unter den erhaltenen sind die wichtigsten zwei botanische Werke Περὶ φυτῶν ἱστορίας, „über die Erforschung der Pflanzen", in neun Büchern, und Περὶ φυτῶν αἰτιῶν, „über die Ursachen der Pflanzen", in sechs Büchern, sowie die vielgelesenen Ἠθικοὶ χαρακτῆρες, eine Sammlung von Charakterschilderungen, auf unmittelbarer Beobachtung des Lebens beruhend, zu welcher dem Theophrast das Athen seiner Zeit einen ebenso reichen Stoff bot wie dem La Bruyère zu seiner Nachbildung das *siècle de Louis XIV.* Verloren sind die Φυσικαὶ δόξαι des Theophrast, eine nach doxographischer Methode angelegte Sammlung der Lehrmeinungen früherer Philosophen in 18 Büchern; die Überreste dieses wichtigen Werkes bei spätern Schriftstellern wurden schon oben S. 9—10 besprochen. In seiner Lehre schlofs sich Theophrast in allem Wesentlichen an Aristoteles an, vielfach ihn ergänzend, wie er denn der aristotelischen Logik die

Lehre von den hypothetischen Schlüssen anfügte und dessen Naturbeschreibung durch die beiden genannten botanischen Werke vervollständigte, welche durch das ganze Mittelalter und noch über dasselbe hinaus das klassische Lehrbuch der Botanik bildeten. In manchen Punkten der aristotelischen Lehre fand er, wie aus dem noch erhaltenen Fragment einer metaphysischen Schrift hervorgeht, Schwierigkeiten (ἀπορίαι), welche ihn jedoch nicht veranlafsten, von Aristoteles abzugehen, so namentlich in dessen Lehren vom ersten Beweger und von der in der Natur herrschenden Zweckmäfsigkeit; auch über die aristotelische Definition des Raumes als der Grenze des umschliefsenden Körpers gegen den umschlossenen, sowie über das Verhältnis des tätigen zum leidenden νοῦς äufsert Theophrast seine Bedenken. In der Ethik schlofs er sich durchaus an Aristoteles an, nur dafs er ein etwas gröfseres Gewicht als dieser auf die äufsern Lebensgüter als Mittel zur Erreichung voller Glückseligkeit legte, wie er denn auch nach Cicero Tusc. V, 9,25 allgemeines Mifsfallen erregt haben soll, weil er in seinem Kallisthenes den Ausspruch gebilligt habe, den Cicero in lateinischer Übersetzung mitteilt:

Vitam regit fortuna, non sapientia.

Eudemos von Rhodos, nächst Theophrast der bedeutendste der unmittelbaren Schüler des Aristoteles, scheint nach dessen Tode noch einige Zeit in Athen unter Theophrasts Leitung, dem er sich in vielem anschlofs, gestanden, dann aber in seiner Vaterstadt Rhodus gelehrt zu haben, da er in einigen noch erhaltenen Briefstellen den Rat des Theophrast einholt. Näheres über ihn ist nicht bekannt, da sowohl seine Biographie von Damas (Simpl. phys. 924,13 D) als auch seine wertvollen Schriften zur Geschichte der Mathematik und Astronomie verloren gegangen sind. In der Logik stimmte er den Erweiterungen des Theophrast zu, in der Physik scheint er sich, wie die erhaltenen Fragmente beweisen, zumeist wörtlich an Aristoteles angeschlossen zu haben; ebenso in der seinen Namen tragenden Eudemischen Ethik (oben S. 336), welche sich nur durch Umstellungen, Verdeutlichungen und Erläuterungen von der Nikomachischen Ethik unterscheidet, daher

Simplicius (phys. 411,15) den Eudemos mit Recht als den γνησιώτατος τῶν Ἀριστοτέλους ἑταίρων, „den treuesten Jünger des Aristoteles", bezeichnet. Über den Meister hinaus ging er nur durch einen engern Anschlufs an theologische Vorstellungen, sofern er das Gute im Menschen auf eine von Gott herrührende Anlage zurückführte und den von Aristoteles als das seligste Leben gepriesenen βίος ϑεωρητικός auf die Erkenntnis Gottes deutete.

Aristoxenos von Tarent, im spätern Altertum durch das Beiwort ὁ μουσικός, „der Musiker", ausgezeichnet, gilt vermöge seiner auf Musik bezüglichen Schriften, von denen uns die drei Bücher περὶ ἁρμονικῶν στοιχείων erhalten sind, für die bedeutendste Musikautorität des Altertums. Hervorgegangen aus der Schule der Pythagoreer, verknüpfte er ihre ethischen und musikalischen Anschauungen mit denen des Aristoteles. Von diesem hatte er gelernt, auch in betreff der Musikwissenschaft nicht allgemeinen Theorien nachzuhängen, sondern die Erfahrung zu befragen. Mit Aristoteles lehnt auch er die individuelle Unsterblichkeit ab, da die Seele, wie dem Aristoteles die Entelechie des Körpers, so dem Aristoxenos eine *intentio quaedam corporis* ist, welche sich zum körperlichen Leben verhält wie die Harmonie zum Musikinstrument, somit ihrem Dasein nach an diesen gebunden ist, ein Gedanke, der, wie die Einwendung des Simmias im platonischen Phaedon zeigt, in den Kreisen der Pythagoreer verbreitet war.

Auch Dikaiarchos aus dem sicilischen Messene war ein unmittelbarer Schüler des Aristoteles. Ähnlich wie Aristoxenos erklärte auch er die Seele für eine blofse ἁρμονία τῶν τεσσάρων στοιχείων (Plac. IV, 2) und behauptete, *nihil esse omnino animum et hoc esse nomen totum inane* (Cicero Tusc. I, 10,21). Im Zusammenhang damit mag es stehen, dafs er, wie Cicero ad Attic. II, 16,3 berichtet, im Gegensatze zu seinem Mitschüler Theophrast dem von diesem gepriesenen βίος ϑεωρητικός das praktische Leben vorzog und sich neben geodätischen Arbeiten mit der Frage nach der besten Staatsverfassung beschäftigte, als welche er in seinem Τριπολιτικός, wie man aus einigen Nachrichten über diese verlorene Schrift entnehmen darf, eine annäherungsweise in Sparta verwirklichte

Mischung aus monarchischen, aristokratischen und demokratischen Elementen ansah.

Straton aus Lampsakos war Schüler des Theophrast und dessen Nachfolger als Vorsteher der peripatetischen Schule, welches Amt er 18 Jahre lang, etwa von 286 bis 268, bekleidete. Das Verzeichnis seiner Schriften bei Diog. L. V, 58 fg. läfst erkennen, dafs er in allen Gebieten der Philosophie arbeitete, vorzugsweise aber sein Interesse der Naturforschung zuwandte, daher das spätere Altertum ihm den Beinamen ὁ φυσικός beilegte. In nicht wenigen Punkten wich er von Aristoteles ab, vor allem darin, dafs er den aristotelischen θεός auf die Natur und dessen νοῦς auf die animalische Seele reduzierte und dadurch ein System des reinen Naturalismus zu begründen bemüht war. In ersterer Hinsicht behauptete er, keines Gottes zur Erklärung der Welt und ihrer Erscheinungen zu bedürfen; Cicero Acad. pr. II, 38,121: *Negat opera deorum se uti ad fabricandum mundum* (vgl. den Ausspruch des Laplace: *Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse*) und suchte alles aus natürlichen Gründen abzuleiten. Dieser kosmischen Anschauung entsprach es, wenn er auf psychischem Gebiete in dem νοῦς kein besonderes Vermögen anerkannte, sondern ihn ebenso wie die αἴσθησις als eine Betätigung der animalischen Seele betrachtete, deren Sitz er in zufälliger, aber bemerkenswerter Übereinstimmung mit einer bei den Indern gangbaren Anschauung in die Gegend zwischen den Augenbrauen (ἐν μεσοφρύῳ, Plac. IV, 5, *bhruvor madhye*, Çaṅkara ad Vedântasûtr. I,ɪɪ, 32) verlegte.

Unter den Nachfolgern des Straton im Lehramte der peripatetischen Schule sind die namhaftesten Kritolaos aus Phaselis in Lykien, welcher, schon im höhern Alter, zusammen mit dem Akademiker Karneades und dem Stoiker Diogenes als Mitglied einer athenischen Gesandtschaft 155 a. C. nach Rom kam (oben S. 312), und Andronikos Rhodios, der als der elfte nach Aristoteles (ἑνδέκατος ἀπὸ τοῦ Ἀριστοτέλους, Schol. ed. Brandis p. 97 a 19) um die Mitte des letzten vorchristlichen Jahrhunderts als Schulhaupt in Athen wirkte und auf Grund der ihm von dem Grammatiker Tyrannion übermittelten Handschriften (oben S. 330) die aristotelischen

Schriften, wahrscheinlich in der Form, in welcher sie noch heute vorliegen, herausgab, teilweise kommentierte und auf ihre Echtheit hin untersuchte. Ihm folgte als Scholarch Kratippos, den Ciceros Sohn in Athen hörte (de off. I, 1,1). Aus derselben oder aus späterer Zeit stammt das in die Sammlung der aristotelischen Schriften aufgenommene Werk Περὶ κόσμου, welches in vielfacher Anlehnung an den Stoiker Poseidonios eine Vermittlung zwischen dem aristotelischen Theismus und dem stoischen Pantheismus dadurch sucht, dafs es mit Aristoteles die Transscendenz Gottes festhält, ihn jedoch mit seinen Kräften die Welt, entsprechend der stoischen Anschauung, durchdringen läfst. Auf die von Andronikos Rhodios gegebenen Anregungen ist es zurückzuführen, wenn die Aristoteliker der folgenden Jahrhunderte sich ganz überwiegend als Kommentatoren aristotelischer Schriften betätigten. Unter ihnen ist vermöge seiner Kommentare zu den ersten fünf Büchern der Metaphysik und anderer Schriften hervorragend Alexander Aphrodisiensis (ὁ Ἀφροδισιεύς, wie er sich selbst schon nennt), aus Aphrodisias (unbestimmt, ob dem in Karien, Kilikien, Knidos oder einem andern) stammend, dessen Auffassung des Aristoteles stark nach der naturalistischen Seite neigt, sofern er die Einzeldinge für das πρότερον φύσει erklärt, den νοῦς ποιητικός als das Göttliche im Menschen von diesem abtrennt, und daher eine individuelle Unsterblichkeit bestreitet.

Nachdem der Neuplatonismus das Dogma von der Übereinstimmung der Lehren des Platon und Aristoteles in Gang gebracht hatte, waren es vorwiegend Neuplatoniker, welche sich mit der Erklärung aristotelischer Schriften befafsten. Der wichtigste unter ihnen ist für uns Simplicius aus Cilicien, einer der sieben Philosophen, welche 529 p. C. nach Schliefsung der Philosophenschulen durch Justinian nach Persien auswanderten (oben S. 5). Erhalten sind uns von ihm zu aristotelischen Schriften die Kommentare über κατηγορίαι, φυσικὴ ἀκρόασις, περὶ οὐρανοῦ und περὶ ψυχῆς, welche auch für uns noch von hohem Werte sind, namentlich durch die Mitteilungen, welche sie über verlorene Schriften früherer Philosophen enthalten.

Dritte Periode der griechischen Philosophie:

Die nacharistotelische Philosophie.

Vorbemerkungen und Übersicht.

Die griechische Philosophie hat, vergleichbar einem Menschenleben, ihre Jugend in den hoffnungsvollen, von ungebrochenem Vertrauen auf die Kraft des menschlichen Geistes getragenen Bestrebungen der vorsokratischen Zeit, ihr Mannesalter in der heifsen und fruchtbaren Gedankenarbeit eines Sokrates, Platon und Aristoteles, und endlich in der nacharistotelischen Philosophie ihr langdauerndes, in langsamem Marasmus sich hinziehendes Greisenalter.

Die nacharistotelische Philosophie erstreckt sich von 322 a. C. bis 529 p. C., von dem Tode des Aristoteles bis zur Schliefsung der letzten Philosophenschule durch Justinian (oben S. 5, Anm.), mithin über einen Zeitraum von mehr als acht Jahrhunderten; sie ist nicht mehr, wie die vorsokratische und attische Philosophie, auf einzelne Orte als ihre Kultusstätten beschränkt, sondern dringt infolge des Alexanderzuges bis zum fernen Osten, infolge der Eroberungen des Römerreiches nach Westen bis nach Spanien vor, und immer gröfser wird der Kreis der Gebildeten, welche philosophischen Fragen ihr Interesse zuwenden.

Zu dieser zeitlichen, räumlichen und numerischen Ausbreitung der Philosophie in der nacharistotelischen Zeit, zu

diesem immer mehr zunehmenden Umfange steht der Inhalt und die innere Bedeutung der geistigen Erzeugnisse dieser Periode in umgekehrtem Verhältnisse. Wir begegnen in ihr keiner Erscheinung mehr, welche philosophischen Schöpfungen eines Platon und Aristoteles auch nur entfernt an die Seite gestellt werden könnte. Die Stoiker sind in ihrer Physik von Heraklit, in ihrer Ethik von den Kynikern, die Epikureer in ihrer Physik von Demokrit, in ihrer Ethik von den Kyrenaikern abhängig, die Skeptiker erweisen sich, wie es der Natur der Skepsis entspricht, als unfruchtbar, die Alexandriner suchen aus der Verbindung platonischer und stoischer Lehren mit dem althebräischen Theismus ein künstliches System zu errichten, und die erfreulichste Erscheinung der ganzen letzten Periode der griechischen Philosophie ist der Neuplatonismus, welcher Platon und teilweise Aristoteles der halben Vergessenheit, der sie verfallen waren, entreifst und ihnen die gebührende, dominierende Stellung anweist, welche sie von da ab in den Jahrhunderten des Mittelalters und in gewissem Sinne bis auf die Gegenwart behauptet haben.

Die Gründe für diesen Verfall der griechischen Philosophie in der Zeit nach Aristoteles bestehen in einer Reihe von Momenten, von denen die folgenden die wichtigsten sein dürften.

1. Zunächst scheint sich nach den gewaltigen Anstrengungen der platonischen und aristotelischen Philosophie eine gewisse Ermüdung des philosophierenden Menschengeistes bemächtigt zu haben, wenn auch, bei der Gleichmäfsigkeit mit der die Natur zu jeder Zeit eine Reihe überlegener Köpfe immer wieder neu hervorbringt, von der Ermüdung eines ganzen Zeitalters nur in uneigentlichem Sinne die Rede sein kann. Aber auch im geistigen Leben herrscht leider bis zu einem gewissen Grade das gemeine Gesetz, dafs mit der Nachfrage auch das Angebot sich verringert. Es lag schon zu viel vor, als dafs man neuen Erscheinungen das Interesse, dessen sie bedürfen, um lebensfähig zu sein, hätte zuwenden mögen; der Geist der alexandrinischen Literaturperiode machte sich auch in der Philosophie geltend, und statt den neu aufkommenden Erscheinungen die erforderliche

Ermutigung und Pflege zuzuwenden, zog man es vor, das Alte und durch die Autorität Geheiligte sich innerlich anzueignen, soweit man nicht etwa aus dem Widerspruche so vieler überlieferter philosophischer Meinungen die der geistigen Trägheit willkommene Konsequenz zog, alle philosophischen Spekulationen als unzulänglich zu verurteilen und abzulehnen.

2. Die Zeiten, wo Platon und Aristoteles in den bestehenden politischen Verhältnissen die Anregung fanden, der eine, seine Πολιτεία und Νόμοι, der andere, seine Πολιτικά zu verfassen, waren vorüber. Die politisch selbständige althellenische πόλις, in der jeder Bürger zur Teilnahme an den Staatsgeschäften berufen war, hatte infolge des Alexanderzuges und der aus ihm hervorgehenden Reiche sowie des sie alle in sich aufnehmenden römischen Weltreiches ihre Selbständigkeit eingebüfst und war in jenen gröfsern Staatswesen aufgegangen. Hierdurch war die Teilnahme an den öffentlichen Geschäften nur wenigen vorbehalten; mit der Möglichkeit, eine politische Rolle zu spielen, mufste aber auch das Interesse an dem staatlichen Gemeinwesen in den Hintergrund treten; man fühlte sich nicht mehr so sehr wie früher als Glied des städtischen und staatlichen Verbandes; das Individuum mit seinen Ansprüchen und Rechten trat bedeutsam hervor; an die Stelle der politischen und sozialen Ethik der attischen Zeit trat die Individualethik, an die Stelle des lebendigen Bewufstseins, als Bürger Glück und Unglück des engen, auf den Stadtbezirk beschränkten Vaterlandes zu teilen, trat ein abstraktes Weltbürgertum, als ein blasses Ideal ohne tiefern Einflufs auf das individuelle Leben.

3. Der althellenische Götterglaube hatte schon im 6. Jahrhundert a. C. durch die Kritik, welche gleichzeitig Theognis an der Vergeltungslehre und Xenophanes an der homerischen Theologie geübt hatten (oben S. 20 und 71 fg.), einen empfindlichen Stofs erlitten, und trotz der mutmafslich damit zusammenhängenden Verbannung des Xenophanes, trotz der Verurteilung des Protagoras, der Hinrichtung des Sokrates und der Anklage gegen Aristoteles mufsten solche Zweifel an der Existenz der Götter, wie ihnen der Sophist Protagoras einen so klassischen Ausdruck gegeben hatte (oben S. 153 fg.),

immer tiefer in das Volksbewufstsein eindringen, so dafs schon um 300 a. C. gleichzeitig ein Theodoros in Ägypten sich als Atheisten aufspielen (oben S. 195) und ein Euhemerus in Mazedonien alle Götter für vergottete Menschen erklären konnte, ein Gedanke, welcher durch das Ansehen des Ennius auch im römischen Weltreiche seine Verbreitung fand. So war der Unglaube im Laufe der Jahrhunderte in weite und immer weitere Schichten des Volkes gedrungen, und die Aufgabe, einen Ersatz für ihn, einen Trost in der Not des Lebens und Sterbens zu bieten, fiel naturgemäfs der Philosophie zu. Diesem Bedürfnis der Menge entsprachen aber nicht sowohl die hochfliegenden metaphysischen Spekulationen des Platon und die gelehrten, tiefgründigen Untersuchungen des Aristoteles, als vielmehr die leichtgezimmerten, aus allerlei Elementen der frühern Philosophie zusammengeborgten und zusammengeflickten Systeme der Stoiker und Epikureer, zu welchen sich für solche, die eine Art wissenschaftlicher Rechtfertigung für ihre Ablehnung aller Philosophie suchten, als dritte die Lehre der Skeptiker gesellte. Alle drei Systeme des Stoizismus, Epikureismus und Skeptizismus, wie sie zwei Jahrhunderte lang, von 300 bis 100 a. C., das Interesse der Gebildeten fast ausschliefslich in Anspruch nahmen, haben eine überwiegend praktische Tendenz, und sowohl die von den Stoikern angestrebte ἀπάθεια als auch die ἀταραξία der Epikureer und Skeptiker bezwecken, diejenige Beruhigung in den Drangsalen des Lebens und über die Schicksale nach dem Tode zu gewähren, welche die Volksreligion versagte.

Die nahe Berührung, welche zwischen diesen Schulen und der der Akademiker und Peripatetiker an den gemeinsamen Stätten ihrer Wirksamkeit, namentlich in Athen, Alexandria und Rom, stattfand, hatte einen Austausch der Gedanken zur Folge, welcher etwa seit 100 a. C. zu einem immer weiter gehenden Eklektizismus führte, wie wir ihn heute noch aus Cicero, Plutarch und andern kennen lernen können. Aber eben dieser Eklektizismus mochte das Gefühl der Unbefriedigung an dem Vorhandenen immer mehr steigern und in den Gemütern die Sehnsucht nach einem wirksamen Ersatze für die verblafste Volksreligion erwecken, welche in einer Neu-

belebung des Platonismus und Pythagoreismus, wie auch in der Einführung orientalischer Kulte im Römischen Reiche zum Ausdruck kam. Kräftiger und folgenreicher als diese Erscheinungen war der Versuch, welchen nach dem Vorgange anderer der griechisch gebildete Jude Philon in Alexandria unternahm, den besten Elementen der platonischen und stoischen Philosophie einen Einheitspunkt durch die Verknüpfung mit dem alttestamentlichen, aber wesentlich geläuterten Gottesbegriffe zu geben. Zwei Jahrhunderte nach ihm entwickelte sich, gleichfalls in Alexandria und, allem Anscheine nach, unter dem Einflusse der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, als eine schöne Nachblüte althellenischer Weisheit der Neuplatonismus, welcher jenem Verlangen nach Anknüpfung an einen transscendenten Urgrund in wissenschaftlich durchgeführter und auf das Beste, was die griechische Philosophie hervorgebracht hatte, sich gründender Weise zu entsprechen wufste, sich im Altertum gegen das mächtig vordringende Christentum aus äufsern, zufälligen Gründen nicht auf die Dauer zu behaupten vermochte, aber als ein heilsames Ferment in die Weltanschauung des Mittelalters einging und als solches noch bis auf den heutigen Tag sich wirksam zu erweisen vermag.

I. Die Stoiker.

1. Äufsere Geschichte der stoischen Schule.

Die Schule der Stoiker durchläuft während der fünf Jahrhunderte ihres Bestehens als ältere, mittlere und neuere Stoa drei deutlich unterscheidbare Perioden. Die ältere stoische Lehre, begründet durch Zenon, fortgeführt durch Kleanthes und zu einer gewissen Vollendung gebracht durch Chrysippos, entwickelt den stoischen Grundgedanken, gestützt auf frühere Philosophen, in verhältnismäfsiger Freiheit gegenüber gleichzeitigen Richtungen, die mittlere Stoa, vertreten namentlich durch Panaitios und Poseidonios, schlägt eine eklektische, besonders auf Platon zurückgehende Richtung ein, und die

neuere Stoa der römischen Kaiserzeit bleibt diesem Eklektizismus treu, neigt aber dabei ganz überwiegend zu ethischen und teilweise zu theologischen Betrachtungen. Folgendes Schema zeigt die drei Stadien in ihren Hauptvertretern.

I. Die ältere Stoa.
  Zenon aus Kition auf Cypern.
  Kleanthes aus Assos in Troas.
  Chrysippos aus Soloi in Cilicien.

II. Die mittlere Stoa.
  Panaitios aus Rhodos.
  Poseidonios aus Rhodos.

III. Die neuere Stoa.
  Seneca aus Corduba.
  Epiktetos aus Hierapolis.
  Marcus Aurelius, Kaiser 161—180 p. C.

I. Die ältere Stoa.

Der Begründer der stoischen Schule, Zenon, Sohn des Mnaseas aus dem teils hellenischen, teils semitischen Kition auf Cypern, nach Zellers annehmbarer Vermutung geboren 342, gestorben 270 a. C., ist, wenn wir den Mitteilungen über sein Leben bei Diogenes L. Glauben schenken dürfen, eine für den ganzen Charakter der nacharistotelischen Philosophie typische Erscheinung. Ursprünglich, wie auch sein Vater, dem Kaufmannsstande angehörig, soll er bei einem Schiffbruch sein Vermögen verloren und durch das Studium der Philosophie einen so wirksamen Trost in seinem Unglück gefunden haben, dafs ihm der Ausspruch beigelegt wird: Νῦν εὐπλόηκα, ὅτε νεναυάγηκα, „jetzt, wo ich Schiffbruch erlitt, habe ich eine gute Fahrt gehabt“ (Diogenes L. VII, 4). Angeregt durch das Studium der Memorabilien des Xenophon, schlofs er sich zunächst an den Kyniker Krates an, und man sagte seiner in dieser Zeit verfafsten Πολιτεία nach, sie sei von ihm ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς, d. h. wohl, indem er sich von dem Kyniker ins Schlepptau nehmen liefs, geschrieben

worden (Diogenes L. VII, 4). Weiter aber wandte er sich dem Megariker Stilpon zu, von dem Krates ihn vergebens abzuziehen suchte, und endlich besuchte er auch die Vorträge des Akademikers Xenokrates und nach dessen Tode des Polemon, welcher zu ihm gesagt haben soll: Οὐ λανθάνεις, ὦ Ζήνων, ταῖς κηπαίαις παρεισρέων θύραις, καὶ τὰ δόγματα κλέπτων, φοινικικῶς μεταμφιεννύς. „Man ertappt dich dabei, o Zenon, wie du durch die Hintertür hereinschlüpfst, die Lehrsätze entwendest und sie in ein phönikisches Gewand hüllst“ (Diogenes L. VII, 25). Diese Worte, falls sie historisch sein sollten, dürften wohl erst gesprochen worden sein, nachdem Zenon, unbefriedigt von den Theorien der Kyniker, Megariker und Akademiker, sich entschlofs, angeblich erst nach zwanzigjähriger Lehrzeit, nach 310 und vor 300 a. C., eine eigene Schule zu gründen, deren Anhänger sich ursprünglich als Ζηνώνειοι, später nach ihrem Versammlungsort in der mit den Gemälden des Polygnot geschmückten Στοὰ ποικίλη als Στωϊκοί bezeichneten. Dieser Wechsel des Namens scheint darauf hinzudeuten, dafs die Person des weder durch körperliche Vorzüge, noch durch glänzende Redegabe hervorragenden Zenon hinter dem Ernst der Sache zurücktrat, welche er wortkarg und trocken — αὐστηρὸς ὤν, Diogenes L. VII, 26 — vortrug, und der er durch eine entsprechende Lebensführung Nachdruck zu verleihen wufste; „enthaltsamer als Zenon“ — Ζήνωνος ἐγκρατέστερος — war nach Diog. L. VII, 27 zum Sprichwort geworden, wie denn auch die Athener den seine ausländische Herkunft in keiner Weise verleugnenden Philosophen, in Anerkennung seiner vorbildlichen Lebensführung und des segensreichen Einflusses seiner Lehren auf die athenische Jugend, durch einen goldenen Kranz sowie durch ein ehernes Standbild ehrten. Von seinen, Diog. L. VII, 36 angeführten, Schriften vorwiegend ethischen Inhalts, deren Form von den Alten nicht eben gerühmt wird, haben sich nur einzelne Bruchstücke erhalten. Über sein Ende berichtet Diogenes, dafs er, schon altersschwach (vgl. Diogenes L. VII, 162: ἀρρωστίᾳ μακρᾷ περιπεσών), aus der Schule nach Hause gehend, gefallen sei und sich die Hand verletzt habe, worauf er der Erde mit einem Zitat aus der Niobe (des

Timotheos) zurief: Ἔρχομαι, τί μ' αὔεις, „was rufst du mich, ich komme schon", und seinem Leben durch Ersticken freiwillig ein Ende machte. Dieses beim Herannahen des Alters und seiner Gebrechlichkeit freiwillige Scheiden aus dem Leben entsprach den Grundsätzen der Stoiker, für welche das Leben nicht eine asketische, sondern nur eine eudämonistische Bedeutung hatte und seinen Wert verlor, wenn der Philosoph von ihm kein Glück für sich und andere mehr hoffen konnte. Von Zenons Schülern sind aufser Kleanthes die namhaftesten: Persaios, Zenons Landsmann und Hausgenosse, ferner Ariston von Chios, Herillos von Karthago und Aratus, der Dichter der Φαινόμενα.

Kleanthes von Assos in Troas, geboren nach dem Ind. Hercul. 331 a. C., von starkem Körperbau, nach Diogenes L. VII, 170 ein δεύτερος Ἡρακλῆς, war seines Zeichens ursprünglich Faustkämpfer — πύκτης, Diogenes L. VII, 168 —, kam mittellos in Athen an und wurde von Zenon als Schüler angenommen, dem er bis zu dessen Tode, wahrscheinlich 19 Jahre lang, treu anhing, worauf er die Leitung der Schule übernahm und, wenn er, wie Diogenes L. VII, 176 angibt, 80 Jahre alt, also 251 a. C. gestorben ist, gleichfalls 19 Jahre lang der Schule vorstand, woraus sich die im Ind. Hercul. mit Wahrscheinlichkeit herzustellende Angabe erklärt, er habe 38 Jahre lang die Schule verwaltet (διακατασχεῖν). Arm, wie er war — er war mit vier Drachmen in Athen angekommen —, erwarb er seinen Unterhalt, indem er Teig knetete und während der Nacht die Gärten sprengte (daher man seinen Namen scherzhaft in Φρεάντλης, „Brunnenschöpfer", verdrehte), um tagsüber mit Zenon philosophieren zu können. Dieser soll seinen etwas schwerfälligen, aber das Gelernte treu festhaltenden Geist nach Diogenes L. VII, 37 mit den harten Wachstafeln (ταῖς σκληροκήροις δέλτοις) verglichen haben, welche die Schrift schwer annehmen, aber um so beständiger festhalten. Von sich selbst dachte er bescheiden, schalt gelegentlich auf sich und antwortete, von Ariston befragt, auf wen er schelte, „auf einen Alten, der graue Haare, aber keinen Verstand hat" (πρεσβύτῃ, πολιὰς μὲν ἔχοντι, νοῦν δὲ μή, Diogenes L. VII, 171). Auch er beschlofs sein Leben durch

freiwilligen Hungertod. Von seinen zahlreichen Schriften sind nur Fragmente erhalten, unter ihnen der Hymnus auf Zeus in 39 Hexametern, den wir als ein schönes Zeugnis altstoischer Theologie unten (S. 428 fg.) nach Stob. Ecl. I, 1,12 mitteilen werden.

Der dritte und einflufsreichste unter den Patriarchen der stoischen Schule war Chrysippos, Sohn des Apollonios aus Soloi in Cilicien. Wie Kleanthes im Faustkampfe, soll er sich anfänglich im Wettlaufen ausgebildet haben (δολιχὸν ἤσκει, Diogenes L. VII, 179). Wie Zenon durch Schiffbruch, soll er sein Vermögen durch Konfiskation verloren haben, zwei Züge, welche ebenso wie die Feldzüge des Platon und aus demselben Grunde (oben S. 220), der Legendenbildung anzugehören scheinen. Da Chrysippos (nach Apollodor bei Diogenes L. VII, 184) Ol. 143, also zwischen 208 und 205 a. C., 73 Jahre alt, gestorben ist, so fällt seine Geburt in die Zeit von 281 bis 279. In Athen schlofs er sich an Kleanthes an, mit dem er in manchen nebengeordneten Punkten verschiedener Meinung war, und übernahm nach dessen Tode die Leitung der Schule. Er soll ein so ausgezeichneter Dialektiker gewesen sein, dafs man von ihm sagte, wenn die Götter eine Dialektik hätten, so könne es nur die des Chrysippos sein. An ausgebreiteter Gelehrsamkeit und fleifsiger Bearbeitung der Probleme überbot er seine beiden Vorgänger so sehr, dafs von ihm der Vers umlief (dessen Parodie wir schon oben S. 312 erwähnten):

εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά,

„wäre Chrysippos nicht, so wäre auch die Stoa nicht“,

worin sich das Bewufstsein ausspricht, dafs die Grundlegungen des Zenon und Kleanthes, wie die so mancher kleinern Philosophenschule in Griechenland, im Sande verlaufen sein würden, hätte nicht Chrysippos eine so allseitige Durcharbeitung der stoischen Gedanken vollbracht, dafs Cicero de finibus I, 2,6 von ihm sagen konnte: *Quid enim est a Chrysippo praetermissum in Stoicis?* Seinen Lehrer soll er gebeten haben, ihm nur die Lehrsätze mitzuteilen, die Begründung wolle er schon selbst finden. Auch andern Stoikern gegenüber bewahrte er

eine achtungswerte Selbständigkeit und erklärte, als man ihm vorwarf, dafs er nicht wie so viele andere die Vorträge des Ariston besuche, εἰ τοῖς πολλοῖς προσεῖχον, οὐκ ἂν ἐφιλοσόφησα, „wollte ich mich nach den vielen richten, so brauchte ich nicht zu philosophieren“. Als Schriftsteller entfaltete er, angeblich um den Epikur an πολυγραφία zu überbieten (Diogenes L. X, 26), eine unheimliche Vielgeschäftigkeit. Er soll, wie die alte Dienerin, die ihn als einfach lebenden Stoiker versorgte, zu berichten wufste, täglich gegen 500 Zeilen geschrieben haben, und seiner Schriften waren nach Diogenes L. VII, 180 mehr als 705, von denen 311 logischen und dialektischen Inhalts waren. Allgemein wird von den Alten Klage geführt über die Nachlässigkeit seines Stils, die häufigen Wiederholungen und mafslos gehäuften Zitate, wie er denn einer seiner Schriften fast die ganze Medea des Euripides einverleibt haben soll. Die dunklen Punkte des Systems legte er mit Ehrlichkeit klar, ohne doch immer eine befriedigende Lösung der Schwierigkeiten zu finden, wodurch er dem Akademiker Karneades für seine Angriffe auf die stoische Lehre eine willkommene Handhabe bot. Immerhin bleibt ihm das Verdienst, dem Stoizismus eine feste und für die Folgezeit wirksame Begründung geschaffen zu haben, und wenn auch von seinen Schriften verhältnismäfsig wenige Fragmente sich erhalten haben, so ist doch vieles, was wir in den noch vorhandenen Werken eines Seneca, Epiktet und Mark Aurel vor uns haben, dem Fleifse und Scharfsinn des Chrysippos zu verdanken.

Unter den Stoikern der nächsten Zeit nennen wir nur den aus Seleukia am Tigris nördlich von Babylon stammenden und daher gewöhnlich als Diogenes der Babylonier bezeichneten Schüler und zweiten Nachfolger des Chrysippos in der Vorsteherschaft der Schule. Mehr als durch seine bei Diogenes L. VII, 55. 71 erwähnten Schriften Τέχνη περὶ φωνῆς und Διαλεκτικὴ τέχνη war er bekannt als Mitglied der schon oben S. 312 und 388 erwähnten Philosophengesandtschaft in Rom. Obgleich nämlich schon 173 a. C. zwei Epikureer wegen ihres schlechten Einflusses auf die Jugend ausgewiesen worden waren und 161 a. C. gegen Philosophen und Rhetoren im

allgemeinen ein Senatusconsultum erwirkt wurde, *uti Romae ne essent* (Gellius XV, 11), so hielten es doch die Athener für geraten, als ihnen wegen der Plünderung von Oropos (gegenüber von Euböa) eine Geldstrafe von 500 Talenten (2400000 Mark) auferlegt worden war, zur Losbittung von derselben 155 a. C. eine Gesandtschaft nach Rom zu schicken, an deren Spitze drei Philosophen als Vertreter der angesehensten Philosophenschulen standen: der Akademiker Karneades, der Peripatetiker Kritolaos und der Stoiker Diogenes, von denen nach dem Berichte des Rutilius und Polybius bei Gellius VI, 14 jeder in seiner Weise die römische Jugend durch seine Vorträge zu entzücken wufste: *violenta et rapida Carneades dicebat, scita et teretia Critolaus, modesta Diogenes et sobria.* Obgleich der alte Cato auf schleunige Abfertigung der Gesandten drängte, weil er von ihrem Einflusse auf die Jugend eine Verwirrung der Begriffe über das, was wahr und gut sei, befürchtete (Plinius, Hist. nat. VII, 30, 112), so konnte er doch nicht das unaufhaltsame Eindringen griechischer Philosophie in die römische Kultur verhindern, dessen vornehmster Vertreter der Mann war, von dem zunächst zu reden sein wird.

II. Die mittlere Stoa.

Ein Schüler des Diogenes und der berühmteste Stoiker seiner Zeit war Panaitios, geboren zu Rhodos, mutmafslich um das Jahr 180 a. C., der Freund und Hausgenosse des Scipio Africanus minor, welchen er auch 143 auf seiner Gesandtschaft nach Alexandria begleitete. Nachher, vielleicht auch schon vorher, weilte er längere Zeit in Rom im Umgang mit vielen einflufsreichen Männern und wirkte erfolgreich für die Einbürgerung der griechischen Philosophie in der römischen Welt, bis er 129 a. C. die Leitung der stoischen Schule in Athen übernahm, welcher er bis zu seinem Tode, gegen 110 a. C., vorstand. Die Angriffe des Karneades gegen die Lehren des Chrysippos (oben S. 312) wie auch die allgemeine, zum Eklektizismus neigende Zeitrichtung mochte ihn dazu anregen, auch der platonischen und aristotelischen Schule, im Gegensatze zu deren schroffer Ablehnung durch die ältere

Stoa, sein Interesse zuzuwenden und viele ihrer Gedanken in seinen Stoizismus aufzunehmen, so dafs Cicero de fin. IV, 28, 79 von ihm sagen konnte: *semper habuit in ore Platonem, Aristotelem, Xenocratem, Theophrastum, Dicaearchum, ut ipsius scripta declarant.* Von seinen Schriften, welche überwiegend die praktische Philosophie behandelten, war am berühmtesten sein Werk Περὶ τοῦ καθήκοντος, in welchem er nach Ciceros Urteil de off. III, 2,7 *sine controversia de officiis accuratissime disputavit*, und welches Cicero in den beiden ersten Büchern *De officiis* nachgebildet hat. Aufser diesem Werke werden noch seine Schriften Περὶ προνοίας, Περὶ αἱρέσεων und Περὶ εὐθυμίας erwähnt. Seine beiden wesentlichsten Abweichungen von der altstoischen Lehre bestehen darin, dafs er das Dogma von der Weltverbrennung aufgab und mit Aristoteles die Unvergänglichkeit der Welt, sowie wohl auch deren Bestehen von Ewigkeit her lehrte, und, vor die Wahl gestellt, entweder die Ewigkeit der Seele oder deren Vernichtung durch den Tod anzunehmen, sich für die letztere erklärte. Mit Entschiedenheit verwarf er die von den frühern Stoikern hochgehaltene Mantik und unterschied mit andern drei Arten der Theologie, die der Dichter, welche er als unsittlich verwarf, die der Philosophen, welche er als ungeeignet für das Volk bezeichnete, und die der Politiker, die er, entsprechend der römischen Anschauung über das Wesen der Religion, für die den Zwecken des Gemeinwesens angemessenste erklärte.

Der bedeutendste Schüler des Panaitios, diesem an Darstellungsgabe und Einflufs auf die Zeitgenossen gleichkommend und an umfassender Gelehrsamkeit noch überlegen, aber an Schärfe und Konsequenz des Denkens ihm nachstehend, ist Poseidonios aus Apamea in Syrien, von seinem spätern Wirkungskreise auch häufig Poseidonios der Rhodier genannt. Da er noch des Panaitios Schüler war, andererseits aber von Strabon als älterer Zeitgenosse erwähnt wird und nach Lucian 84 Jahre alt gestorben ist, so nimmt man an, dafs sein Leben etwa zwischen den Jahren 135 und 51 a. C. verlaufen ist. Er unternahm grofse Reisen nach Spanien, Gallien, Ligurien, Sicilien und Nordafrika, und legte die auf ihnen gewonnenen Kenntnisse in einer Reihe mathematisch-astronomischer, geo-

graphischer und historischer Schriften nieder, wie namentlich in einem grofsen Geschichtswerke, welches die Zeit von 168 bis 88 a. C. behandelte. Seine philosophischen Anschauungen entwickelte er in einer Reihe von Schriften Περὶ θεῶν, Περὶ μαντικῆς, Περὶ κόσμου, Περὶ παθῶν, Περὶ τοῦ καθήκοντος und andern, so dafs ihn Strabon XVI, 2,10 als einen ἀνὴρ τῶν καθ' ἡμᾶς φιλοσόφων πολυμαθέστατος bezeichnet, wie Strabon denn auch die Beredsamkeit und die Begeisterung seiner Darstellung zu rühmen weifs. Mit Panaitios neigt er überwiegend zu ethischen Betrachtungen und teilt mit ihm die Vorliebe für Platon, von welchem er aufser dem νοῦς, gegen die altstoische Lehre, auch noch das θυμοειδές und das ἐπιθυμητικόν als niedere Seelenkräfte annahm, wahrscheinlich um dadurch für den ethischen Dualismus zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, wie ihn die Stoa vertrat, eine psychologische Stütze zu gewinnen. In andern Punkten schlofs er sich im Gegensatze zu Panaitios wieder der ältern Stoa an, indem er nicht nur die Weltverbrennung und die Fortdauer der Seele bis zu dieser festhielt, sondern auch die von Panaitios verworfene Mantik und den Dämonenglauben verteidigte, in seiner Schrift Περὶ μαντικῆς, welche dem Cicero im ersten Buche seiner Abhandlung *De divinatione* als Hauptquelle in ähnlicher Weise diente, wie in dem Werke *de officiis* die entsprechende Schrift des Panaitios.

Durch Panaitios und Poseidonios gewann der eklektisch gemilderte Stoizismus im Römischen Reiche die grofse Verbreitung, von der die noch erhaltenen Werke eines Seneca, Epiktet und Marcus Aurelius aus der Kaiserzeit Zeugnis ablegen.

III. Die neuere Stoa.

L. Annaeus Seneca, geboren zu Corduba in Spanien als Sohn des Rhetors M. Annaeus Seneca in den ersten Jahren unserer Zeitrechnung, dem Ritterstande angehörig und von Haus aus mit Glücksgütern gesegnet, aber von schwächlichem und oft kränkelndem Körper, kam schon als Kind nach Rom, wo er als künftiger Sachwalter rhetorische Studien trieb und zugleich, angeregt durch den (der eklektischen Schule der Sextier angehörigen) Sotion und den Stoiker Attalus, für die Philosophie gewonnen wurde. Durch den Kaiser Claudius

wurde er auf Betreiben der Messalina 41 p. C. nach Corsica verbannt und 50 p. C. auf Verwenden der Agrippina zurückberufen, zum Prätor ernannt und von Agrippina mit der Erziehung ihres Sohnes Nero betraut, dem er auch nach dessen Regierungsantritt zugleich mit Burrus als Leiter zur Seite stand. Im Jahre 57 p. C. bekleidete er das Konsulat, erregte aber weiterhin das Mifstrauen des Tyrannen, wurde 65 p. C. der Mitschuld an der Verschwörung des Piso bezichtigt, zum Tode verurteilt und kam der Hinrichtung zuvor, indem er sich durch Öffnen der Pulsadern freiwillig den Tod gab. Zu den Freunden, die dabei gegenwärtig waren, äufserte er nach dem Berichte des Tacitus (Ann. XV, 62), er hinterlasse ihnen als einziges, aber schönstes Vermächtnis *imaginem vitae meae*, „die Erinnerung an das Bild„ wie er gelebt habe“, und empfahl seiner edlen Gattin Paulina, die mit ihm sterben wollte, zu leben und für ihr Leid Linderung zu finden *in contemplatione vitae meae per virtutem actae*, „in der Betrachtung seines tugendhaft verbrachten Lebens“. Ob das Leben des Seneca ein so exemplarisches gewesen ist, wie es dieses Selbstzeugnis, falls es auf Wahrheit beruhen sollte, besagt, ist in alter und neuer Zeit vielfach bezweifelt worden. Man hat ihm Eitelkeit vorgeworfen, wie sie nicht nur in dem (möglicherweise seinem bekannten Charakter entsprechend ausgeschmückten) Berichte des Tacitus über seine Sterbestunde hervortritt, sondern auch in einer gewissen Neigung zur Selbstbespiegelung, die sich in seinen Werken vielfach bemerkbar macht. Auch von Gewinnsucht soll er, trotz seines grofsen Reichtums, nicht frei gewesen sein, und ebenso macht man ihm unwürdige Schmeichelei gegen Claudius, den er später so bitter verhöhnte, und allzu grofse Gefügigkeit gegenüber den Grausamkeiten des Nero zum Vorwurf. Dem gegenüber ist geltend zu machen, dafs uns aus seinen Werken ein Charakter entgegentritt, welcher sich seiner Schwächen wohl bewufst ist (*non sum sapiens et, ut malivolentiam tuam pascam, nec ero*, sagt er De vita beata XVII, 3) und ernstlich bemüht ist, in täglicher Selbstprüfung an sich zu arbeiten, dafs ferner seine Lebensweise eine äufserst mäfsige gewesen sein mufs (*corpus parco victu tenuatum*, Tac. Ann. XV, 63) und dafs er, in einem

verderbten Zeitalter als Leiter und Ratgeber einem Fürsten von perversem Charakter zur Seite stehend, seinen Einflufs, soweit ein solcher bestand, verwendet haben dürfte, um den Nero von schlimmern Ausschreitungen zurückzuhalten. Ob er bei dem Plane zur Ermordung der Agrippina der Mitwisserschaft schuldig ist, bleibt zweifelhaft, aber gewifs ist, dafs er dieses Verbrechen verhindert haben würde, wenn es in seiner Macht gestanden hätte. Aus seinen Schriften tritt er uns überall als ein Mann von hoher und edler Gesinnung entgegen, und wenn auch seine kraftvolle Sprache durch das Haschen nach Antithesen und andern Effekten vielfach in Künstelei verfällt, so haben doch seine Werke durch alle Folgezeit bis auf die Gegenwart hin nicht aufgehört, einen segensreichen Einflufs zu üben, und so dürfen seine Schriften, die *124 epistolae morales*, die *quaestiones naturales*, die Abhandlungen *de ira*, *de vita beata*, *de clementia*, *de beneficiis* usw., doch wohl als das wertvollste Denkmal zu betrachten sein, welches die stoische Schule uns hinterlassen hat. — Ein Stoiker ist Seneca und will es auch sein, nimmt aber als selbständiger Denker den Lehren der Schule gegenüber eine freie Stellung ein. Wie Panaitios ist er ein Freund und Bewunderer des Platon, ja auch den Lehren des Epikur steht er namentlich in den Briefen nicht unfreundlich gegenüber. Wie für die frühern Stoiker, und in noch höherm Grade, liegt für ihn der Schwerpunkt der ganzen Philosophie im Ethischen: *facere docet philosophia, non dicere*, heifst es bei ihm; blofse Schulfragen, die keinen Nutzen für das Leben bringen, haben für ihn keine Bedeutung. Die logischen Streitfragen, welche die frühere Stoa so viel beschäftigten, sind ihm nicht unbekannt, aber er zeigt keine Neigung, auf sie näher einzugehen. Höheres Interesse hat für ihn die Physik; sie lehrt uns die Wunder Gottes in der Schöpfung kennen, und die Physik steht höher als die Ethik, wie das Göttliche höher als das Menschliche steht: *tantum inter duas interest, quantum inter deum et hominem*; doch enthalten die sieben Bücher der *Quaestiones naturales*, welche er durch Betrachtungen dieser Art eingeleitet hat, nicht viel mehr als Erörterungen über einzelne Naturphänomene und stehen mit der Physik der Stoiker kaum in

einem nähern Zusammenhange als mit der irgendeines andern Systems. Bei aller Naturerkenntnis hat er immer ihre ethische Wirkung als Hauptzweck vor Augen, und so treten auch bei seinem Gottesbegriffe die physischen Bestimmungen gegen die ethischen, die pantheistischen gegen die theistischen zurück. Wie Gott selbst, so ist auch die Seele, welche sein Ausflufs ist, ein körperliches Wesen, wie Seneca mit den ältern Stoikern lehrt, und doch stellt er in platonischer Weise den Körper in Gegensatz zur Seele; diese, der *animus*, ist *sacer et aeternus*, der Körper nur seine *custodia*, sein *vinculum* (ad Helviam XI, 7), von welchem der Philosoph erklärt: *gravi terrenoque detineor carcere* (Ep. 102,22). Wie der Aufenthalt im Mutterleibe eine blofse Vorbereitung auf das ihm folgende Leben, so ist dies ganze Erdenleben nur eine Vorbereitung auf jenes Dasein, dessen Geburtstag der Tod ist: *dies iste, quem tanquam extremum reformidas, aeterni natalis est* (Ep. 102, 22—26). Auch darin schliefst sich Seneca an Platon und Panaitios an, dafs er in der Seele neben dem rationalen ein irrationales Element anerkennt (*in hoc principali est aliquid irrationale, est et rationale*, Ep. 92,1) und das Irrationale in platonischer Weise in das Vermögen der Affekte und der sinnlichen Begierden zerlegt; die Bekämpfung der letztern führt zur Glückseligkeit; man mufs begreifen, *beatam esse vitam non quae secundum voluptatem est, sed secundum naturam; cum virtutem unicum bonum hominis adamaverit, turpitudinem solum malum fugerit, reliqua omnia, divitias, honores, bonam valetudinem, vires, imperia scierit esse mediam partem, nec bonis adnumerandam nec malis* (Ep. 94,8). Wird hier in altstoischer Weise das naturgemäfse Leben als Weg zur Glückseligkeit gepriesen, die Tugend für das allein Erstrebenswerte, das Laster für das unbedingt zu Meidende und alles zwischen beiden Liegende für weder gut noch böse erklärt, so weifs unser Philosoph anderweit doch auch den Wert äufserer Güter in aristotelischer Weise zu schätzen, und gibt zu, dafs das tugendhafte Leben nur erreichbar sei *quantum imbecillitas humana patitur* (de benef. I, 1,9). Das Elend des menschlichen Daseins hebt er kräftig hervor: *omnis vita supplicium est;* das Leben ist ein Meer, aus dem wir uns zum Tode wie in

einen Hafen retten, es ist eine Krankheit, in welcher die Philosophie Heilung zu bringen berufen ist; sie ist somit nicht als ein *oblectamentum*, sondern als ein *remedium* zu betrachten (Ep. 117,33). Daher empfiehlt er Mitleid mit dem Elend der Menschen, Nachsicht gegenüber ihren Schwächen und eine alle ohne Unterschied der Lebensstellung umfassende Menschenliebe. In dem Leben für andere liegt das gröfste Glück. *Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere* (Ep. 48,2).

Epiktetos, geboren zu Hierapolis in Phrygien, lahm und von schwächlichem Körper, war in Rom ein Sklave des Epaphroditos, eines Günstlings des Nero, und hörte noch als Sklave die Vorträge des stoischen Philosophen Musonius Rufus, welcher, 65 p. C. von Nero verbannt und von Galba zurückgerufen, schon vielfach ähnliche Gedanken vertrat, wie wir sie bei Epiktet finden. Nach seiner Freilassung wurde Epiktet mit andern Philosophen von Domitian 94 p. C. aus Rom verwiesen und siedelte nach Nikopolis in Epirus über, wo er, in hohem Ansehen als *maximus philosophorum* (wie Gellius XVII, 19,4 sagt), seine Philosophie lehrte und gegen Ende der Regierung des Trajan, vielleicht erst unter Hadrian, starb. Hier hörte ihn Flavius Arrianus, geboren zu Nikomedien in Bithynien, welcher später als Präfekt von Kappadokien eine angesehene Stellung bekleidete. Als Vorbild hatte Arrian sich den Xenophon erwählt, so dafs er scherzweise als *Xenophon redivivus* (νέος Ξενοφῶν) bezeichnet wurde. Wie Xenophon die Κύρου ἀνάβασις, so verfafste Arrian eine Ἀλεξάνδρου ἀνάβασις, und wie Xenophon die Memorabilien des Sokrates schrieb, so hatte sich Arrian als seinen Sokrates den Epiktet erwählt und zeichnete dessen Vorträge so getreu wie möglich als die Διατριβαί Ἐπικτήτου in acht Büchern auf, von denen vier vollständig, die übrigen nur in Fragmenten erhalten sind. Weiter verfafste er, auf Grund der mündlichen wie der von ihm in den Διατριβαί niedergeschriebenen Vorträge des Epiktet, das vielgelesene und noch heute lesenswerte Handbüchlein des Epiktet (Ἐπικτήτου ἐγχειρίδιον, *Epicteti manuale*), indem er in 52 kurzen Kapiteln „das Treffendste, Unentbehrlichste und Seelenerhebendste aus den Vorträgen des Epiktet zu-

sammenfafste“ (τὰ καιριώτατα καὶ ἀναγκαιότατα ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ κινητικώτατα τῶν ψυχῶν ἐπιλεξάμενος ἐκ τῶν Ἐπικτήτου λόγων, Simpl. prooem. ad Epict. man.). Aus diesen Schriften tritt uns das Bild des Epiktet als eines Mannes entgegen, welcher alle Menschen als krank und den Philosophen als den ihre Besserung und Heilung vollbringenden Arzt betrachtet. Auf das theoretische Wissen legt er kein besonderes Gewicht, die Logik darf nur Mittel zum Zweck sein, und die Naturphilosophie hat als wesentliche Aufgabe, uns die Erkenntnis Gottes zu vermitteln, welcher vermöge seiner Vorsehung das Weltganze zweckmäfsig geordnet hat und durchwaltet, aber auch die Gedanken der einzelnen Menschen kennt und väterlich für sie sorgt. Jeder Mensch ist ein ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ (II, 8,11), ein Absenker Gottes, vermöge des göttlichen, in ihm weilenden δαίμων. Die Götter der Volksreligion läfst Epiktet daneben bestehen, ohne sich doch viel mit ihnen zu befassen oder sie nach Art der frühern Stoiker allegorisch umzudeuten. Über die Unsterblichkeit äufsert er sich zweifelnd, und auch das Problem der Willensfreiheit wird von ihm in unentschiedener Weise behandelt. Den ganzen Nachdruck legt er auf das ethische Verhalten des Menschen; mit seinem Lehrer Musonius unterscheidet er scharf das, was in unserer Macht steht (τὰ ἐφ' ἡμῖν), von dem, was nicht in unserer Macht steht (τὰ οὐκ ἐφ' ἡμῖν). Unter ersterm versteht er das sittliche Wollen, unter letzterm alle Dinge und Verhältnisse der Aufsenwelt, bei welchen er nicht in der Weise anderer Stoiker Vorzuziehendes und Nichtvorzuziehendes unterscheidet, sondern vielmehr, wie die Kyniker, Gleichgültigkeit gegen alles Äufsere empfiehlt. Am besten ist es, alle Güter des Lebens zu betrachten als etwas, was uns blofs geliehen ist, keinen Wert auf sie zu legen, sich auf das eigene Selbst zurückzuziehen und sich in die Widerwärtigkeiten des Weltlaufes geduldig zu ergeben. Sein schöner, von Gellius XVII, 19,6 aufbewahrter Wahlspruch lautete: ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *sustine et abstine*, „ertrage und entsage“.

Der letzte Stoiker von literarischer Bedeutung ist Marcus Aurelius Antoninus, der Philosoph auf dem römischen

Kaiserthron, den seine hohe Stellung nicht abhielt, an dem armen Sklaven und Freigelassenen Epiktet mit inniger Verehrung zu hängen und sich in seinen Gedanken wesentlich an ihn anzuschliefsen. Geboren zu Rom 121 p. C., genofs er eine sorgfältige Erziehung, zeigte schon in früher Jugend asketische Neigungen und bildete sich weiterhin an den Vorlesungen stoischer, platonischer und peripatetischer Philosophen. Von Antoninus Pius adoptiert, bestieg er nach dessen Tode 161 den Kaiserthron, in einer durch Hungersnot und Pest, durch äufsere Kriege und innere Aufstände heimgesuchten Zeit, während auch sein Familienglück durch die Sittenlosigkeit seiner Gemahlin Faustina und die Ausschweifungen seines Sohnes Commodus getrübt wurde. Er starb nach einer humanen und pflichttreuen Regierung 180 p. C. zu Wien, angeblich durch seinen Sohn Commodus vergiftet. Erhalten sind uns eine Reihe aphoristischer Aufzeichnungen meist aus seiner spätern Zeit, welche gewöhnlich unter dem Titel Εἰς ἑαυτόν, „Selbstbetrachtungen“, zitiert werden.

In dieser Schrift steht er auf dem Boden der stoischen Schule, legt aber auf Dialektik und Physik, wie sein Vorbild Epiktet, geringern Wert, und betont wie dieser nach aufsen die Ergebung in den Weltlauf, und nach innen die Freiheit des eigenen Wollens. Alle Dinge sind wandelbar und ohne Bestand, und das einzelne Individuum ist eine verschwindende Gröfse in dem grofsen Ganzen der Welt, in welchem alles durch die göttliche Vorsehung auf das Beste geordnet ist. In uns offenbart sich die Gottheit durch den δαίμων, den Gott in uns, welcher unsere Schritte leitet und durch den wir nach dem Tode in die Gottheit zurückkehren. Mit Epiktet legt Mark Aurel den ganzen Nachdruck auf das sittliche Verhalten, nur dafs er als Kaiser und römischer Bürger neben dem stoischen Kosmopolitismus ein gröfseres Gewicht auf die Vaterlandsliebe und die Pflichten gegen die menschliche Gesellschaft legt. Die Führung seines Lebens ist nach allem, was wir wissen, in einer sittlich verkommenen Zeit den von ihm ausgesprochenen Grundsätzen getreu geblieben.

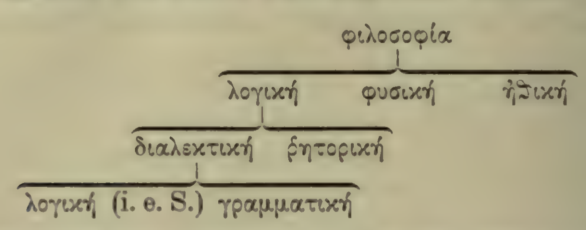
Nach diesem Überblick über die äufsere Geschichte der stoischen Schule, welcher schon die wesentlichsten Modifikationen der Lehre bei den spätern Stoikern berücksichtigte, beschränken wir uns im folgenden, um ein einheitliches Bild zu gewinnen, in der Hauptsache auf den ältern Stoizismus, wie er von Zenon begründet, von Kleanthes übernommen und von Chrysippos nach allen Seiten systematisch ausgebildet worden ist. Da jedoch von diesen Begründern der Schule nur Fragmente erhalten sind, so sind wir genötigt, aus den Schriften eines Seneca, Epiktet und Mark Aurel alle die Gedanken unserer Darstellung zu verweben, welche zu ihrer Ergänzung erforderlich sind, und von denen daher mit Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dafs sie auch schon dem ältern Stoizismus eigen waren.

2. Die Logik der stoischen Schule.

Ihre Verwandtschaft mit dem Kynismus bekundet die Stoa, wenn sie die ganze Philosophie (nach Plac. I, prooem. 2) definiert als ἄσκησις ἀρετῆς, „Übung der Tugend", ihr wesentlicher Unterschied aber vom Kynismus tritt darin hervor, dafs sie eine dreifache Tugend, eine logische, physische und ethische (ἀρετὴ λογική, φυσική, ἠθική) unterscheidet, somit nicht wie die Kyniker sich einseitig auf die Ethik beschränkt, sondern, wie es nach der Gedankenarbeit des Platon und Aristoteles unumgänglich war, auch die Logik und die Physik in den Kreis ihrer Betrachtungen zieht. Hierdurch gewann die Stoa die auf Platon zurückgehende, wenn auch erst bei Xenokrates ausdrücklich hervortretende Dreiteilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik, welche seitdem allgemein herrschend wurde, und von der auch Kant sagt, dafs man dieser Einteilung nur noch das Prinzip beizufügen brauche, sofern alles Philosophieren es entweder mit dem Subjekte zu tun hat (Logik), oder mit der objektiven Welt, mit dieser aber in zweifachem Sinne, indem sie entweder erforscht, was da ist (Physik) oder was da sein soll (Ethik).

Die Logik selbst wird von den Stoikern meist wieder eingeteilt in Dialektik und Rhetorik, und die Dialektik wiederum in die Lehre vom Begriff als dem λόγος ἐνδιάθετος und von

der Rede als dem λόγος προφορικός. In diesem Sinne zerfällt die Dialektik in die Logik im engern Sinne, welche den Begriff (τὸ σημαινόμενον), und die Grammatik, welche das Wort (τὸ σημαῖνον) betrachtet, nach folgendem Schema:



Sonach bildet die Grammatik bei den Stoikern einen Teil der Philosophie, um den sie sich anerkennenswerte Verdienste erworben haben. Ein grofser Teil der noch heute in der Grammatik üblichen Terminologie ist aus der stoischen Schule hervorgegangen.

Der wesentlichste Punkt in der Logik der Stoiker ist das Suchen nach einem Kriterium der Wahrheit, und dieses Suchen ist ein deutliches Symptom der Ermattung des forschenden Geistes in der Philosophie nach Aristoteles. Man fragte nach einem sichern Merkmal, um die Wahrheit vom Irrtum zu unterscheiden, nach einer Art Wünschelrute oder Zauberstab, mit welchem berührt ein Urteil sich von selbst als wahr oder falsch ergibt. Ein Kriterium der Wahrheit hatte schon Aristoteles aufgestellt, freilich ein solches, welches nicht eben bequem zu gebrauchen war. Nach ihm ist ein Satz wahr, wenn er die Begriffe so verknüpft, wie die entsprechenden Dinge in der Wirklichkeit verbunden sind, und falsch, wenn er sie anders verknüpft, Met. IX, 10. p. 1051 b 3: ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διῃρημένον οἰόμενος διῃρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα. Ein anderes Kriterium der Wahrheit als dieses aristotelische, welches noch heute in Kraft besteht, ist nie gefunden worden; die Stoiker aber stellten als Merkmal für die Wahrheit einer Vorstellung die ἐνάργεια auf, die „Deutlichkeit“ oder „Evidenz“, mit welcher eine Vorstellung sich dem Geiste aufdrängt. Eine solche Vorstellung nannte Chrysippos eine καταληπτικὴ φαντασία, eine „ergreifende Vorstellung“, wobei fraglich bleibt, ob die

Vorstellung zum Subjekt gehört und das Objekt ergreift, oder das Wesen des Objekts ausmacht und das Subjekt ergreift. Zenon scheint diesen Begriff noch nicht gekannt zu haben. Von ihm berichtet Cicero, Ac. II, 47,145: *Cum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum, inquiebat, hujus modi est. Deinde, cum paullum digitos constrinxerat, adsensus hujus modi. Tum, cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat: qua ex similitudine etiam nomen ei rei, quod ante non fuerat,* κατάληψιν *imposuit*; er verglich also die Wahrnehmung (*visum*, αἴσθησις) den ausgespreizten, die Zustimmung (*adsensus*, συγκατάθεσις) den gekrümmten, die Ergreifung (*comprehensio*, κατάληψις) den zur Faust zusammengeballten Fingern. Hier ist es der Geist, welcher das Objekt ergreift, nicht von ihm ergriffen wird, da die Ergreifung (κατάληψις) ein erst auf die Zustimmung (συγκατάθεσις) folgender Akt ist. Nicht in diesem aktiven, sondern vielmehr im passiven Sinne scheinen die Stoiker seit Chrysippos vorwiegend die κατάληψις verstanden zu haben, wenn anders Sext. Emp. VII, 257 mit Recht von der φαντασία καταληπτική berichtet: αὕτη γὰρ ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτικὴ μόνον οὐχὶ τῶν τριχῶν λαμβάνεται κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν, „sie ist evident und schlagend, packt uns sozusagen bei den Haaren und zieht uns fort zur Zustimmung“. Hier wird die συγκατάθεσις durch die καταληπτικὴ φαντασία erzwungen, während sie ihr nach Zenon vorhergeht.

Wie in der Physik dem Materialismus, so huldigen in der Erkenntnistheorie die Stoiker dem Sensualismus und Nominalismus. Der Geist ist von Natur aus ein unbeschriebenes Blatt, auf welchem sich successive Wahrnehmungen, Erinnerungen, Erfahrungen und schliefslich die Begriffe aufzeichnen; Plac. IV, 11: „Wenn der Mensch geboren wird, so ist bei ihm der führende Teil der Seele (τὸ ἡγεμονικὸν μέρος) wie ein zur Aufzeichnung geeignetes Blatt Papier; auf dieses schreibt er jede einzelne Vorstellung ein. — Die erste Art der Aufzeichnung erfolgt durch die Sinneswahrnehmung, denn erst nachdem man etwas wahrgenommen hat, z. B. die weifse Farbe, hat man, nachdem es verschwunden ist, die Erinnerung (μνήμη) daran; stellen sich aber viele gleichartige Erinnerungen

ein, so heifst dies Erfahrung (ἐμπειρία), denn die Erfahrung ist die Summe der gleichartigen Einzelvorstellungen. — Von den [aus diesen sich bildenden] Begriffen (ἔννοιαι) entstehen die einen von selbst und ohne Kunst in der erwähnten Weise, die andern hingegen erst durch unsere Belehrung und Absicht; diese letztern werden kurzweg nur Begriffe genannt, jene erstern aber heifsen auch προλήψεις (Anticipationen)." Sonach unterscheiden die Stoiker zwei Arten von Begriffen, die den Menschen im allgemeinen eigenen κοιναὶ ἔννοιαι, welche auch προλήψεις heifsen, und die durch philosophische Belehrung erzeugten, welche in der angeführten Stelle ἔννοιαι kurzweg heifsen, gewöhnlich aber als τεχνικαὶ ἔννοιαι von jenen andern unterschieden werden. Diese Unterscheidung ist eine sehr berechtigte. Wir alle, wenn wir uns dem Studium der Philosophie zuwenden, haben schon durch die Erziehung in Haus und Schule eine Menge philosophischer Begriffe in uns aufgenommen, welche dann durch das schulmäfsige Studium der Philosophie geklärt, berichtigt und ergänzt werden, und dann wissenschaftliche Begriffe oder, wie die Stoiker sagen, τεχνικαὶ ἔννοιαι heifsen. Jene andern, der philosophischen Belehrung vorhergegangenen Begriffe hingegen werden von den Stoikern sehr treffend προλήψεις, „Anticipationen", genannt, da sie die philosophische Erkenntnis der Dinge anticipieren und ihr (oft genug in unerwünschter Weise) vorgreifen. Auch die Epikureer gebrauchen den Ausdruck πρόληψις, aber in abgeblafster Bedeutung, da sie darunter nach Diogenes L. X, 33 ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, mithin ganz allgemein den Begriff verstehen. Da hierbei die Benennung als πρόληψις in keiner Weise motiviert ist, vielmehr mit der μνήμη, durch welche sie erklärt wird, in direktem Widerspruche steht, so können wir dem Cicero keinen Glauben schenken, wenn er de nat. deor. I, 17,44 behauptet, *Epicurus ipse* πρόληψιν *appellavit, quam antea nemo eo verbo nominarat*, vermuten vielmehr, dafs der Name πρόληψις in stoischen Kreisen entstanden, von den Epikureern hingegen nur übernommen und ohne Rücksicht auf seine ursprüngliche Bedeutung verwendet worden ist.

Im Gegensatze zu Platon und Aristoteles, welche den

Universalien Realität zusprachen, also Realisten im Sinne des Mittelalters sind, vertreten die Stoiker, im Anschlufs an Antisthenes, dem das Auge fehlte, um im Pferde die Pferdheit zu sehen (oben S. 200), einen entschiedenen Nominalismus; Plac. I, 10: οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐννοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν, „die Stoiker von Zenon an erklärten die Ideen für subjektive Begriffe". Die allgemeinsten Begriffe, welche Aristoteles, weil sie eigentlich nur Prädikat, nie Subjekt sein können, κατηγορίαι genannt hatte, werden von den Stoikern nach einem weniger zufälligen Umstande, und also — man kann es nicht leugnen — zweckmäfsiger als τὰ γενικώτατα, „die generellsten Begriffe", bezeichnet. Auch ist ihre Kategorientafel einfacher und doch vollständiger als die des Aristoteles; sie verzichten (vgl. oben S. 339 fg.) auf die vier Verbalkategorien sowie auf πού und ποτέ, und fassen, was durch sie gesagt werden soll, in einer neuen Kategorie, dem πώς oder der Modalität, zusammen, welche im Gegensatze zu ποιόν alle dem Gegenstande zufällig anhaftenden Bestimmungen befafst. Indem sie ferner das ποσόν unter dem ποιόν mitbegreifen und statt οὐσία, wohl um ihres Nominalismus willen, lieber ὑποκείμενον sagen, gewinnen sie alles in allem vier Kategorien, welche sie nicht in aristotelischer Weise gegen einander isolieren, sondern, wie Simplicius sagt, mit einander verflechten (σύνθετα ποιεῖν τὰ γένη), so dafs die vorhergehenden Kategorien in der folgenden immer wieder mit enthalten sind, etwa nach folgendem Schema:

1. τὸ ὑποκείμενον,
2. τὸ ποιὸν ὑποκείμενον,
3. τὸ πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον,
4. τὸ πρός τι πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον.

Die Neigung der Stoiker, die aristotelischen Termini durch andere zu ersetzen, zeigt sich besonders auch in ihrer Lehre vom Schlufs; der Obersatz heifst bei ihnen λῆμμα, der Untersatz πρόσληψις, der Schlufssatz ἐπιφορά. Den von Aristoteles allein behandelten kategorischen Schlufs ergänzen sie durch Hinzufügung des hypothetischen und disjunktiven Schlusses, wie folgendes Beispiel zeigen mag:

λῆμμα:	Wenn A ist, so ist B.	Wenn A ist, so ist B.
πρόσληψις:	Nun ist A.	Nun ist B nicht.
ἐπιφορά:	Folglich ist B.	Folglich ist A nicht.

3. Die Physik und Psychologie der stoischen Schule.

Im Gegensatze zum Idealismus des Platon, welchem die Materie nur ein μὴ ὄν, und des Aristoteles, welchem sie nur ein δυνάμει ὄν ist, huldigen die Stoiker, entsprechend ihrem erkenntnistheoretischen Sensualismus und Nominalismus, in der Physik einem konsequent durchgeführten Materialismus, und dieser Standpunkt würde ihnen eine streng monistische Weltanschauung ermöglicht haben, stünden einer solchen bei ihnen nicht einerseits die Verschiedenheit der Meinungen der Schulhäupter und andererseits das Streben im Wege, allerlei Elemente der vorhergehenden philosophischen Entwicklung ihrem System einzuverleiben. Alles ist nach ihnen materiell, nicht nur ihr Weltprinzip, welches sie mit Vorliebe Gott nennen, sondern auch die Seele; ja auch die Eigenschaften der Körper sind nur materielle Strömungen (πνεύματα), welche den Körper durchdringen vermöge einer durch das Ganze sich durchziehenden Mischung (κρᾶσις διόλου, Diogenes L. VII, 151), wodurch sie genötigt waren, die Undurchdringlichkeit der Körper zu leugnen. Sogar solche geistigen Eigenschaften wie Tugenden und Weisheit sind ihnen ein Körperliches, und eine Ausnahme machen nur der leere **Raum**, den sie nur aufserhalb des kugelförmig gedachten Universums, nicht innerhalb desselben annehmen (Diogenes L. VII, 140), und die **Zeit**, welche sie als das διάστημα τῆς τοῦ κόσμου κινήσεως, „das Nacheinander der Bewegung der Welt" (Diogenes L. VII, 141), erklären. Dafs auch die Seele materiell sei, erwies Kleanthes nach Nemesius, de nat. hom. p. 32 (Arnim I, no. 518) durch das Argument, dafs kein Unkörperliches von einem Körperlichen, und kein Körperliches von einem Unkörperlichen, sondern nur ein Körperliches von einem Körperlichen affiziert werden könne, dafs aber bei Krankheiten und Verletzungen die Seele mit dem Körper und beim Erröten aus Scham oder Erblassen aus Furcht der Körper mit der Seele leide. Chrysippos folgerte

das Nämliche mittels eines Syllogismus, welcher an die platonische Definition anknüpft, dafs der Tod in einem χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος bestehe; Nemesius, de nat. hom. c. 2, p. 53 (Arnim II, no. 790): „Chrysippos sagt: Der Tod ist die Trennung der Seele von dem Körper; es kann aber ein Unkörperliches nicht von einem Körper getrennt werden; denn ein Unkörperliches kann an einem Körperlichen nicht haften, die Seele aber haftet an dem Körper und trennt sich von ihm, folglich ist die Seele ein Körper (σῶμα ἄρα ἡ ψυχή)."

Wie die Seele zum Leibe, so verhält sich Gott zum Universum. Er ist die Weltseele, ist, wie die Stoiker im Anschlufs an Heraklit lehren, das Weltfeuer und zugleich die in der ganzen Welt herrschende Weltvernunft. Das Weltfeuer ist Gott als das alle Dinge durchdringende πῦρ τεχνικόν, welches als αὐξητικόν τε καὶ τηρητικόν, οἷον ἐν τοῖς φυτοῖς ἐστι καὶ ζώοις (Stob. Ecl. I, 538) der plastischen Kraft in Pflanzen und Tieren vergleichbar ist und zum Bestand der Dinge dient, im Gegensatze zum πῦρ ἄτεχνον, welches die Dinge zerstört. Dieses Weltfeuer denken sich die Stoiker körperlich als einen „warmen Hauch", welcher die ganze Welt durchdringt (πνεῦμα ἔνθερμον διῆκον δι' ὅλου τοῦ κόσμου, Plac. I, 7), und eben dieses soll zugleich wie bei Heraklit der λόγος, die Weltvernunft sein, welche alle Dinge durchdringt und zweckmäfsig für die Bedürfnisse der Götter und Menschen geordnet hat. Diese Bestimmung war bei Heraklit zu ertragen, da er sein Prinzip halb symbolisch als die ewig lebendige, alle Dinge bewegende und beseelende Kraft auffafst, welcher dann wohl auch ein vernünftiges Wirken nach Zwecken beigelegt werden konnte. Das Weltprinzip der Stoiker, mögen sie es nun πῦρ τεχνικόν oder mit andern Namen Ζεύς, θεός, νοῦς, λόγος, πρόνοια oder εἱμαρμένη benennen, ist und bleibt, wie alles in der Welt, ein rein materieller Stoff, und es ist nicht abzusehen, wie aus einem solch[en] die Zweckmäfsigkeit der Weltordnung hervorgehen soll. Aber die Stoiker scheinen die Widersprüche nicht empfunden zu haben, welche in folgender Stelle der Placita (I, 7) zusammengedrängt sind: „Die Stoiker erklären Gott für ein intellektuelles Wesen (νοερόν), für ein künstlerisches Feuer (πῦρ τεχνικόν), welches methodisch bei Schöpfung der Welt

vorgeht und in sich alle die Keimformen (λόγοι σπερματικοί) befafst, denen gemäfs alles mit Notwendigkeit entsteht — so wie auch für den die ganze Welt durchdringenden Hauch (πνεῦμα).“ Dieser kosmische, die Welt schaffende Logos enthält in sich die λόγοι σπερματικοί, d. h. er enthält in sich keimartig alle diejenigen Formen, aus denen infolge seiner Schöpfertätigkeit die einzelnen Dinge der Welt erwachsen.

Wie bei Heraklit das Weltfeuer sich in Wasser und durch dieses in Erde wandelt, so sind auch nach den Stoikern die übrigen Elemente Umwandlungen des göttlichen Feuers, nur dafs sie nicht mit Heraklit drei, sondern im Anschlufs an Empedokles und Aristoteles durch Einschiebung der Luft vier Elemente, Feuer, Luft, Wasser und Erde, zählen. Diese Lehre von den vier in heraklitischer Weise aus einander hervorgehenden und sich wieder in einander zurückbildenden Elementen wird nun von den Stoikern im Anschlufs an die aristotelische Unterscheidung von εἶδος und ὕλη, Form und Stoff, in nicht sehr durchsichtiger Weise verknüpft mit dem Gegensatze des ποιοῦν und des πάσχον, des Wirkenden und des Leidenden. Alle Elemente sind, je weiter sie vom Urwesen abstehen, um so mehr leidend, passiv, je näher sie ihm stehen, um so mehr wirkend und aktiv, so dafs in Feuer und Luft das ποιοῦν, in Wasser und Erde das πάσχον überwiegt. Dieser ganze Gegensatz ist nicht nur künstlich herbeigezogen, sondern auch falsch: wenn der Stein gestofsen wird, so ist dies keineswegs ein passives Verhalten, sondern ebenso sehr aktiv wie alle andern Wirkungen in der Natur, indem auf die Aktion des Stofses eine Reaktion der in dem Steine liegenden Kräfte der Undurchdringlichkeit, Schwere und Kohäsion erfolgt, welche seine Fortbewegung veranlassen.

Wir sahen oben bei Heraklit (S. 102), wie ihm, sowohl nach dem Geiste seiner Gesamtanschauung wie auch auf Grund eines platonischen Zeugnisses die Lehre von einer periodisch erfolgenden totalen Auflösung der Welt im Feuer und einer abermaligen Neuentstehung aus demselben wahrscheinlich noch nicht eigen war, so dafs wohl erst die Stoiker im Anschlufs an die Weltperioden des Empedokles ihr Dogma von der ἐκπύρωσις und διακόσμησις, von der periodischen Weltverbrennung und

Neuschöpfung, aufgestellt haben. Chrysippos lehrte nach Plutarch, de Stoic. rep. 39: τὸν Δία αὔξεσθαι μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ, „dafs Zeus sich an der Welt nähre, bis er alle Dinge in sich resorbiert habe". Dies ist das von spätern Stoikern mehrfach beanstandete Schuldogma von der ἐκπύρωσις, dem Untergang der Welt im Feuer, welches wahrscheinlich aus der stoischen Schule auch in die neutestamentliche Lehre übergegangen ist, wenn es 2. Petri 3,7 heifst: οἱ δὲ νῦν οὐρανοὶ καὶ ἡ γῆ τῷ αὐτῷ λόγῳ (durch denselben göttlichen Willen) τεθησαυρισμένοι εἰσὶ πυρί. Bei dieser Weltverbrennung gehen nach stoischer Lehre die Keimformen der Dinge (λόγοι σπερματικοί) in den kosmischen Logos zurück, und aus ihnen schafft Gott nach jeder Weltverbrennung die Dinge wieder neu, eine Vorstellung, welche nicht nur in der Vedântalehre von der periodischen Resorption und Neuschaffung der Welt durch Brahman ihr bemerkenswertes Analogon hat*, sondern in gewissem Sinne auch heute noch in der Entstehung unseres Sonnensystems aus dem Kant-Laplaceschen Urnebel und mutmafslicher Rückkehr in einen solchen als wissenschaftliche Hypothese fortlebt. Wenn aber die Stoiker im Anschlufs an eine pythagoreische Vorstellung (oben S. 64) behaupten, dafs bei dieser Neuentstehung der Welt (παλιγγενεσία, ἀποκατάστασις) alle Dinge und Ereignisse bis ins einzelne genau so wiederkehren, wie sie jetzt sind, so ist dies eine absurde, den unendlichen Reichtum der Natur an Formen, Bildungen und Kombinationen verkennende Vorstellung, so sehr sich auch die Stoiker daran vergnügen, dieselbe auszu-

* So sagt Çañkara (mein System des Vedânta S. 74): „Diese Welt zwar geht zugrunde, aber so, dafs die Kräfte von ihr übrig bleiben, und diese Kräfte sind die Wurzel, aus der sie wieder hervorgeht; denn sonst würden wir eine Wirkung ohne Ursache haben. Nun kann man nicht annehmen, dafs die Kräfte [aus denen die Welt neu hervorgeht] verschiedener Art [von denen, aus welchen sie früher hervorging] seien. Darum mufs man zugeben, dafs trotz der immer wiederholten Unterbrechung [des Weltumlaufes] für die [neu] entstehenden Reihen der Welträume, wie Erde usw., für die Reihen der Gruppen der lebenden Wesen, Götter, Tiere und Menschen, und für die verschiedenen Zustände der Kasten, Âçrama's, Pflichten und Belohnungen in dem anfanglosen Sañsâra eine notwendige Bestimmtheit *(niyatatvam)* vorhanden ist."

malen; vgl. Nemesius, de nat. hom. c. 38 (Arnim II, no. 625): „Dann wird es wieder einen Sokrates und einen Platon geben und jeder einzelne Mensch wird mit denselben Freunden und Mitbürgern neu entstehen, dasselbe erleiden, denselben Verhältnissen wieder begegnen und dieselben Tätigkeiten ausüben, und jede Stadt, jedes Dorf und Feld wird in gleicher Weise wieder entstehen. Es erfolgt aber diese Wiederherstellung von allem (ἀποκατάστασις τοῦ παντός) nicht nur einmal, sondern viele Male, ja unzählige Male, und unendlich oft wird sich ebendasselbe wiederholen."

Durch diese Theorie von der ewigen Wiederkunft der Dinge ist für alles Geschehen in der Welt und somit auch für alle menschlichen Handlungen ein vollständiger Fatalismus unvermeidlich gesetzt. Denn wenn das gegenwärtige Leben sich in einer künftigen Weltperiode wiederholt, so ist es mit demselben Rechte auch schon in einer vergangenen Weltperiode in allen Einzelheiten dagewesen, und wie in jener vergangenen Weltperiode mufs sich auch unser gegenwärtiges Leben genau so abspielen wie damals, ist mithin in allen Einzelheiten vorausbestimmt und unvermeidlich. Wie die Stoiker mit diesem Determinismus die Freiheit des Willens, wenigstens dem Namen nach, zu retten wufsten, wird weiter unten gezeigt werden.

Wie alles andere in der Natur, so ist auch die menschliche Seele ein durchaus materielles Wesen; sie ist ein Absenker jenes warmen Hauches, als welchen die Stoiker sich Gott vorstellen, ein ἀπόσπασμα θεοῦ, wie Epiktet II, 8,11 und nach ihm Marcus Aurelius V, 27 sagt. Die menschliche Seele besteht aus acht Teilen, einem Zentralvermögen, welches seinen Sitz im Herzen hat und τὸ ἡγεμονικόν, „das Beherrschende", genannt wird, und aus sieben von ihm abhängigen Kräften, den fünf Sinnen, dem Sprachvermögen (φωνητικόν) und dem Zeugungsvermögen (σπερματικόν); Plac. IV, 4: „Die Stoiker erklären, dafs die Seele aus acht Teilen bestehe, nämlich aus den fünf Sinnesvermögen, Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack und Tastsinn, wozu als sechstes das Sprachvermögen, als siebentes die Zeugungskraft und als achtes das Beherrschende (ἡγεμονικόν) selbst kommt, von welchem aus alle andern sich

durch die entsprechenden Organe verbreiten, vergleichbar den Fangarmen eines Polypen.“ Diese Achtteilung gewährt für den begierdeartigen Teil der Seele keinen hinreichenden Halt, daher spätere Stoiker (vgl. oben S. 402) sich der platonischen Lehre von der Dreiteilung der Seele zuneigten. Sehr verwandt mit der stoischen ist die indische Anschauung des Vedânta und Sâñkhyam von den elf Seelenkräften, dem *manas* als Zentralvermögen, welches ebenfalls seinen Sitz im Herzen hat, nebst den von ihm abhängigen fünf Erkenntnisorganen *(jñâna-indriyâṇi)* und den fünf Tatorganen *(karma-indriyâṇi)*, als welche die Inder neben Sprachvermögen und Zeugungsvermögen noch die drei Vermögen des Greifens, Gehens und Entleerens, mithin, vollständiger als die Stoiker, das ganze System der willkürlichen Lebensfunktionen zusammenfassen. Diese auffallende Verwandtschaft der stoischen Psychologie mit der indischen nötigt nicht zur Annahme einer historischen Abhängigkeit, sondern entspringt aus der Natur der physiologischen Verhältnisse des Zentralnervensystems, welches von dem Gehirn als Zentralorgan (*manas*, ἡγεμονικόν) einerseits die sensibeln Nerven (*jñâna-indriyâṇi*, αἰσθητικόν) in die Sinnesorgane, andererseits die motorischen Nerven (*karma-indriyâṇi*, φωνητικόν und σπερματικόν) in die Muskeln der willkürlichen Bewegung aussendet. Beide Theorien, die indische wie die stoische, beruhen auf richtiger Beobachtung der Natur, nur dafs die indische das System der willkürlichen Bewegungen vollständiger, wenn auch keineswegs in erschöpfender Weise berücksichtigt.

Die Lehre von der periodischen Weltverbrennung erlaubte keine Fortdauer der Seele über diese hinaus, sondern nur, dafs sie mit allen andern Dingen in der neuen Weltperiode wiederum auf dem Wege der Zeugung durch die Eltern zugleich mit dem Leibe neu entsteht. Über ein Fortleben nach dem Tode bis zur Weltverbrennung waren die Meinungen verschieden. Kleanthes wollte ein solches allen, Chrysippos nur den Seelen der Weisen zugestehen; Panaitios, der die Weltverbrennung aufgegeben und daher nur die Wahl hatte, die Seele mit dem Tode vernichtet werden oder ewig fortbestehen zu lassen, entschied sich für das erstere, Epiktet

verhält sich zweifelnd, während den Seneca sein Stoizismus nicht abhält, den Tod als den Geburtstag der Ewigkeit zu feiern (oben S. 405).

Am unzulänglichsten sind die Ansichten der Stoiker über die Freiheit des Willens, ohne welche eine Ethik im eigentlichen Sinne unmöglich ist. Nach ihrer Theorie von der ewigen Wiederkunft ist unser gegenwärtiges Leben in allen seinen Einzelheiten durch unser Dasein in einer frühern Weltperiode unabänderlich bestimmt und festgelegt. Dem über uns verhängten Schicksal (εἱμαρμένη, πεπρωμένη, *fatum*) können wir widerstreben, müssen ihm aber nichtsdestoweniger folgen, wie der Hund dem Wagen, an dem er angebunden ist (dies Beispiel nach Hippolyt. Philos. 21, Arnim II, no. 975). In diesem Sinne finden sich am Schlusse von Epiktets Manuale die angeblich von Kleanthes (mit dessen unten mitzuteilendem Hymnus v. 17 Πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις sie allerdings in Widerspruch stehen) stammenden Verse:

Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη,
Ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·
Ὡς ἕψομαί γ' ἄοκνος. ἢν δὲ μὴ θέλω,
Κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἧττον ἕψομαι.

„Leite mich, o Zeus, und du, o Schicksal, wohin ihr mich vorausbestimmt habt; denn ich werde ohne Zaudern folgen; widerstrebe ich aber, so bin ich ein schlechter Mensch und mufs nichtsdestoweniger folgen."

Kurz und bündig fafst Seneca (Ep. 107,11), der diese Verse lateinisch wiedergibt, ihren Sinn in dem Trimeter zusammen:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

Diesem durch das System geforderten Determinismus gegenüber wufste Chrysippos die Freiheit des Willens nur durch die lahme Ausflucht zu retten, ἐφ' ἡμῖν εἶναι τὸ γινόμενον καὶ δι' ἡμῶν, „dafs unsere Taten bei uns stehen und durch uns geschehen" (Alex. Aphrod. de fato, cap. 13, p. 181, 13 Bruns; Arnim II, 979), mit andern Worten, dafs wir immer nach unserer eigenen Natur handeln und insofern frei sind. Nach seiner eigenen Natur handelt auch der Stein, wenn er fort-

rollt, und das Wasser, wenn es in die Tiefe stürzt, und in diesem Sinne können alle Begebenheiten in der Natur nicht weniger als die Handlungen der Menschen frei genannt werden.

4. Die Ethik und Theologie der stoischen Schule.

Wie für Sokrates und fast alle Sokratiker ist auch für die Stoiker das höchste Ziel εὐδαιμονία, Glückseligkeit. Die Tugend ist das einzige Mittel, dieses Ziel zu erreichen, ja, sie ist dazu so vollständig ausreichend, daſs schon in ihr die volle Glückseligkeit besteht. In der stoischen Bestimmung vom Wesen der Tugend laufen zwei Momente neben einander her, einerseits das Bestreben, in der Weise der Kyniker sich vom Weltlauf unabhängig zu machen und im eigenen Innern die höchste Befriedigung zu finden, andererseits die auf Heraklit zurückgehende Forderung ποιεῖν κατὰ φύσιν ἐπαΐοντας, wie dieser sagt, mit andern Worten, die eigene Vernunft der die ganze Natur durchwaltenden und beherrschenden Weltvernunft unterzuordnen; oder, wie das höchste ethische Gesetz bei den Stoikern lautete: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, *naturae convenienter vivere*, „in Übereinstimmung mit der Natur zu leben", ein Ausspruch, welchen Diogenes L. VII, 87 auf Zenon selbst, den Stifter der Schule, zurückführt, während Stob. Ecl. II, 132 behauptet, Zenon habe nur gefordert ὁμολογουμένως ζῆν, „in Übereinstimmung (mit sich selbst) zu leben", und erst Kleanthes habe die Worte τῇ φύσει in die Formel eingeschoben. Wie dem auch sein mag, jedenfalls ist der Sinn beider Formeln ein sehr verschiedener, denn während der Satz ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν mit der Forderung des Heraklit übereinstimmt, die einzelnen Interessen denen des groſsen Ganzen unterzuordnen, so würde ὁμολογουμένως ζῆν dem kynischen Ideal sich anschlieſsen, unbekümmert um den Weltlauf sich auf sich selbst zurückzuziehen, sich selber treu zu bleiben und im Einklang mit sich selbst zu leben. So versteht es auch Stobaeus, wenn er a. a. O. sagt: τὸ δὲ τέλος ὁ μὲν Ζήνων οὕτως ἀπέδωκε· τὸ ὁμολογουμένως ζῆν. τοῦτο δ' ἐστὶ καθ' ἕνα λόγον καὶ σύμφωνον ζῆν, ὡς τῶν μαχομένως ζώντων κακοδαιμονούντων, „Zenon bezeichnete das Ziel mit den Worten: übereinstimmend

zu leben; und dies bedeutet, nach einem einheitlichen Grundsatz und im Einklang mit sich selbst zu leben, weil diejenigen, welche mit sich selbst im Kampfe liegen, unglücklich sind".

Auch die drei Bestimmungen über das Wesen der Tugend, welchen wir bei den Kynikern begegneten (oben S. 206), kehren gröfstenteils bei den Stoikern wieder; auch ihnen ist die Tugend 1. αὐτάρκης πρὸς εὐδαιμονίαν, „vollständig hinreichend zur Glückseligkeit", und 2. διδακτή, „lehrbar", nach Diogenes L. VII, 91, während die weitere Behauptung der Kyniker, die Tugend sei 3. ἀναπόβλητος, „unverlierbar", von Kleanthes gebilligt, aber von Chrysippos bestritten wurde (Diogenes L. VII, 127). Im Anschlufs an Platons ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον (oben S. 304) erklären auch die Stoiker die Tugend für αὐθαίρετος, „einen Gegenstand freier Wahl"; vgl. Plut. Stoic. rep. cap. 31: ὁ θεὸς ἀρετὴν μὲν οὐ δίδωσιν ἀνθρώποις, ἀλλὰ τὸ καλὸν αὐθαίρετόν ἐστιν, „nicht Gott ist es, welcher den Menschen die Tugend verleiht, sondern das Gute ist ein Gegenstand freier Wahl". Durch diese in der Ethik gelehrte Willensfreiheit setzen sich die Stoiker in strikten Widerspruch mit dem in ihrer Physik herrschenden Determinismus, und doch darf man vielleicht in diesem Widerspruche ein Vorspiel zu der Antinomie sehen, welcher zufolge nach Kants grofser Lehre die empirische Unfreiheit mit der metaphysischen Freiheit des Willens gleicherweise zu Recht besteht. Schon bei den Stoikern mag der Verstand die Unfreiheit erkannt haben, während ein aus den letzten Tiefen unserer Natur entspringendes Gefühl für die Freiheit Zeugnis ablegte, ohne dafs man doch in Kants Philosophie schon das Mittel besessen hätte, diesen klaffenden Widerspruch zu überbrücken. An die Kantische Unterscheidung von Legalität und Moralität erinnert es, wenn die Stoiker ferner einen Unterschied machen zwischen dem καθῆκον, der unvollkommenen Pflicht, bei welcher die Handlung nur κατὰ λόγον, nur dem von der Natur gegebenen Sittengesetze gemäfs ist, und dem κατόρθωμα, welches nur dem Weisen möglich ist und bei welchem sie κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον geschieht, d. h. wohl, auf der rechten Gesinnung beruht.

In der Einteilung der Tugenden schliefsen sich die Stoiker an die seit Platon übliche Vierzahl an, lassen aber alle Tugenden

aus dem hervorgehen, was Zenon die φρόνησις, Chrysippos die σοφία nannte. Aus ihr entspringen, wie vier Stämme aus einer Wurzel, die vier Kardinaltugenden, von denen die φρόνησις in dem richtigen Wählen (αἱρεῖν), die ἀνδρεία in dem geduldigen Ertragen (ὑπομένειν), die σωφροσύνη in dem Maſshalten (ἐμμένειν) und die δικαιοσύνη in dem gerechten Zuteilen (διανέμειν) besteht. Schön ist die Zusammenfassung der zweiten und dritten dieser Tugenden in dem Spruche des Epiktet (bei Gell. XVII, 19,6) ἀνέχου καὶ ἀπέχου, *sustine et abstine*, „ertrage und entsage“. Obwohl die stoische Ethik, weil auf Glückseligkeit abzielend, im Prinzip dem christlichen Ideal der Entsagung noch fernsteht, so kommt sie demselben in Aussprüchen wie dem erwähnten nahe, namentlich in den von Seneca und Epiktet vertretenen Anschauungen.

Wie ein Stab entweder gerade oder krumm ist, so ist auch jede menschliche Handlung entweder tugendhaft oder fehlerhaft, ersteres, wenn die Leidenschaften der Vernunft unterworfen werden, letzteres, wenn die Vernunft den Leidenschaften unterliegt. Die Herrschaft der Vernunft über die Begierden besitzt nur der Weise, und nur er ist der gute Mensch; indem er eine Tugend hat, besitzt er sie alle, weil sie alle aus der Weisheit als ihrer gemeinsamen Quelle entspringen. Wessen Vernunft hingegen von den Affekten unterjocht wird, der ist der schlechte Mensch (φαῦλος) und aus demselben Grunde der Tor (ἄφρων), und indem er einen Fehler besitzt, hat er sie alle, *omnia peccata sunt paria*; was nicht gerade ist, das ist krumm, was nicht gut ist, das ist böse; wer nicht der Stimme der Vernunft gehorcht, sondern von seinen Leidenschaften beherrscht wird, ist als ein Rasender zu betrachten, πᾶς ἄφρων μαίνεται, wie das stoische Paradoxon lautet. Vier Affekte (πάθη) gibt es, aus welchen alle andern entspringen: die Lust und der Schmerz (ἡδονὴ καὶ λύπη), die Begierde und die Furcht (ἐπιθυμία καὶ φόβος). Die beiden erstern beziehen sich auf die Gegenwart, die beiden letztern auf das Zukünftige, alle vier aber sind Krankheiten der Seele (νόσοι ψυχῆς); der Arzt, welcher sie heilt, ist der Philosoph. Diese Auffassung der tiefsten Triebe unserer Natur als bloſser Krankheiten beruht zwar auf einer kolossalen Verkennung der

tatsächlichen, psychologischen Verhältnisse, greift aber in gewissem Sinne der christlichen Lehre von der völligen Verderbtheit des natürlichen Menschen vor und legt für die herbe Erhabenheit der stoischen Moral auch dann noch Zeugnis ab, wenn die Praxis, wie zu vermuten, nicht überall der Theorie entsprochen haben sollte.

Nur das ethische Verhalten des Menschen hat absoluten Wert; alles, was nicht gut und nicht böse, hat für die wahre Aufgabe des Menschen keine Bedeutung, ist ein ἀδιάφορον, und zu diesen gleichgültigen Dingen rechnen die Stoiker im Anschlufs an einen Ausspruch des von ihnen aufs höchste verehrten Kynikers Diogenes (oben S. 207) Reichtum und Armut, Gesundheit und Krankheit, Ehre und Schande, Leben und Tod. Doch sahen sie sich im weitern Verlaufe zu der Konzession genötigt, dafs es unter diesen zwischen Tugend und Laster in der Mitte liegenden und für den ethischen Wert des Menschen gleichgültigen Lebensgütern doch einiges gebe, welches προηγμένον (billigenswert), und anderes, welches ἀποπροηγμένον (mifsbilligenswert) sei, zwischen welchen beiden dann die ἀδιάφορα im engern Sinne noch in der Mitte lagen.

Eine besondere Befriedigung empfanden die Stoiker darin, sich zu ihrer Erbauung das Idealbild des stoischen Weisen als das eines von allen Leidenschaften freien (ἀπαθής) Menschen auszumalen, wiewohl sie sich gestehen mufsten, dafs nur wenige Sterbliche, etwa ein Sokrates, Antisthenes, Diogenes, dieses Ideal verwirklicht hätten, und dafs alle andern als blofse zu ihm Fortschreitende (προκόπτοντες) anzusehen seien. Der Fehler dieses Idealbildes lag darin, dafs man in ihm nicht nur alle ethischen Tugenden vereinigte, sondern auch alle möglichen physischen und technischen Vorzüge auf dasselbe übertrug; der stoische Weise vereinigt in sich nicht nur alle Tugenden, welche ja alle in der Weisheit wurzeln, er ist zugleich auch der beste König, der beste Arzt, der beste Steuermann usw., er ist bei aller Armut reich, bei aller Häfslichkeit schön, bei aller Abhängigkeit frei; ist an Weisheit, Würde und Glückseligkeit über alle andern Menschen erhaben und dem Zeus nahezu gleichkommend. Diese mafslose Übertreibung ermangelte nicht, den Spott zu provozieren,

von welchem als launige Probe eine Stelle des Horaz (Ep. I, 1,106—108) dienen mag:

Ad summam: sapiens uno minor est Jove, dives,
Liber, honoratus, pulcher, rex denique regum,
Praecipue sanus, — nisi cum pituita molesta est.

„In Summa: der Weise steht allein dem Zeus nach, er ist reich, frei, geehrt, schön, ein König der Könige, und ausgezeichnet gesund, — wenn er nicht gerade den Schnupfen hat.“

Lehrreich ist auch der Vergleich, welchen Schopenhauer zwischen dem stoischen und dem christlichen Tugendideal anstellt, Welt als Wille und Vorstellung I, 108 fg., wo es heifst: „Der innere Widerspruch, mit welchem die Stoische Ethik, selbst in ihrem Grundgedanken, behaftet ist, zeigt sich ferner auch darin, dafs ihr Ideal, der Stoische Weise, in ihrer Darstellung selbst, nie Leben oder innere poetische Wahrheit gewinnen konnte, sondern ein hölzerner, steifer Gliedermann bleibt, mit dem man nichts anfangen kann, der selbst nicht weifs, wohin mit seiner Weisheit, dessen vollkommene Ruhe, Zufriedenheit, Glücksäligkeit dem Wesen der Menschheit geradezu widerspricht und uns zu keiner anschaulichen Vorstellung davon kommen läfst. Wie ganz anders erscheinen, neben ihn gestellt, die Weltüberwinder und freiwilligen Büfser, welche die Indische Weisheit uns aufstellt und wirklich hervorgebracht hat, oder gar der Heiland des Christentums, jene vortreffliche Gestalt, voll tiefen Lebens, von gröfster poetischer Wahrheit und höchster Bedeutsamkeit, die jedoch, bei vollkommener Tugend, Heiligkeit und Erhabenheit, im Zustande des höchsten Leidens vor uns steht.“

Der Unterschied der christlichen Moral, welche Selbstverleugnung fordert, von der stoischen, deren Ziel Glückseligkeit ist, zeigt sich auch in den Urteilen beider über den Selbstmord. Für den Christen dienen alle Leiden, auch die schwersten, zur Läuterung, Besserung, Übung im Entsagen, und wer sich ihnen durch den Selbstmord entzieht, der beraubt sich einer Wohltat, als welche die Leiden des Lebens über uns verhängt werden. Ganz anders der Stoiker; sein

Ziel ist und bleibt Glückseligkeit, und wenn bei ihm das Leben eine Wendung genommen hat, welche kein Glück mehr für ihn selbst und andere hoffen läfst, so duldet seine Philosophie nicht nur, sie empfiehlt sogar den Selbstmord als eine εὔλογος ἐξαγωγή, „einen vernünftigen Ausweg“, vgl. Diogenes L. VII, 130: „Sie erklären es auch für vernünftig, dafs der Weise sich selbst aus dem Leben hinausbefördere, sei es um des Vaterlandes oder der Freunde willen, sei es, dafs er allzu unerträglichen Schmerzen oder Verkrüppelungen oder unheilbaren Krankheiten verfallen ist.“ Es ist bekannt, dafs nicht nur die beiden ersten Begründer der Schule, sondern auch manche spätere Stoiker, namentlich in der römischen Kaiserzeit, auf diese Weise ihr Leben geendigt haben, unter ihnen auch Seneca (oben S. 403), welcher schon Ep. 12,10, ehe er noch die tragische Wendung seines Schicksals voraussehen konnte, sich zu dem Ausrufe versteigt: *agamus deo gratias quod nemo in vita teneri potest!* — Das Aufsehen, welches diese Lehrmeinung bei Unbefangenen erregte, scheint dafür einzutreten, dafs unser sittliches Fühlen den Selbstmord verwirft, und dafs seine Empfehlung durch die Stoiker beweist, wie sehr auch sie unter der Tyrannei des Begriffes geschmachtet haben.

Ungeachtet dem von den Kynikern ererbten Streben, sich auf das eigene Selbst, den Gott im eigenen Innern, den δαίμων in uns zurückzuziehen, zeigen die Stoiker doch ein lebhaftes Gefühl für den Wert der menschlichen Gemeinschaft. Alle vernünftigen Wesen, d. h. alle Menschen und alle Götter, bilden ein zusammenhängendes Ganze, sind Glieder der einen, grofsen Weltvernunft; das Weltganze wird definiert (Diogenes L. VII, 138) als ein σύστημα ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων καὶ τῶν ἕνεκα τούτων γεγονότων, „ein System, bestehend aus Göttern, Menschen und dem, was um dieser beiden willen da ist“. Dementsprechend empfehlen die Stoiker Gerechtigkeit und Wohlwollen gegen alle Vernunftwesen, sogar gegen die Feinde; sie empfehlen die Ehe, pflegen die Freundschaft und zeigen in einer für die Anteilnahme des Einzelnen an der Politik wenig günstigen Zeit immer noch mehr Interesse für das Staatsleben als die andern philosophischen Systeme der

alexandrinischen und römischen Zeit. Mehr aber noch als von Interesse für die bestehenden Staatsformen sind sie erfüllt von dem Bewufstsein, dafs das gemeinsame Vaterland aller Menschen die Welt ist, höher als die Politik steht ihnen der Kosmopolitismus, dessen eifrigste Vertreter sie im spätern Altertum sind: Alle Menschen sind Kinder des einen Gottes, als welchen sie die Weltvernunft feiern, sind somit Brüder unter einander, und dieses Gefühl der Verbrüderung umfafst auch die Verachteten, die Armen, die Sklaven, und es ist merkwürdig, zu sehen, wie der mächtige Kaiser Mark Aurel zu dem demütigen Sklaven Epiktet als seinem Lehrer emporblickt.

Zu den Vernunftwesen gehören aufser den Menschen auch die Götter; und wenn auch die Stoiker an den unsittlichen Mythen der Volksreligion und ihren sinnlosen Kultushandlungen Anstofs nehmen, so halten sie doch den Glauben an die Götter hoch, und schon ihre ersten Vertreter sind bemüht, für die umlaufenden Göttermythen den φυσικὸς λόγος, die „natürliche Erklärung“, zu finden, indem sie auf allegorischem und oft sehr willkürlichem Wege die Götter und ihre Mythen auf die Naturkräfte und deren Wirkungen zu deuten suchen. Auch die Mantik, das Vorhersehen künftiger Ereignisse, fand unter ihnen eifrige Verfechter, welche sich auf die συμπάθεια aller Dinge, auf den innern Zusammenhang der gegenwärtigen Erscheinungen mit dem Abwesenden, der Vorzeichen mit den künftigen Ereignissen beriefen. Alle diese Kräfte der Natur aber werden zusammengehalten und überragt von der einen, grofsen Weltseele und Weltvernunft, welche die Stoiker nach dem Vorgange der Lyriker und Tragiker monotheistisch als Zeus, als den einen, wahren Gott feiern und verehren, dessen Manifestationen alle andern Götter, dessen Erscheinungen alle Wesen der Welt sind, der als eine Art Vorsehung (πρόνοια) über den Geschicken der Menschen waltet und als solche von Anfang an alle Dinge so eingerichtet hat, wie es zum Besten der Menschen am dienlichsten ist. Als bedeutendstes Zeugnis dieser altstoischen Theologie möge hier zum Schlusse der uns von Stobaeus (Ecl. I, 1,12, Arnim I, no. 537) aufbewahrte Hymnus des Kleanthes an Zeus in möglichst wortgetreuer Übersetzung mitgeteilt werden.

„Herrlichster der Unsterblichen, Vielnamiger, ewiger All- „herr, Zeus, der Natur oberster Lenker, der du das Weltall „nach dem Gesetze regierst, sei mir gegrüſst! Denn allen „Sterblichen ist es Pflicht, dich anzurufen; denn deines Ge- „schlechts sind wir, die wir der Sprache Nachbildung erhalten „haben, allein unter allen Kreaturen, die da leben und weben „auf der Erde. Darum will ich dir lobsingen und immerdar „deine Macht preisen."

„Denn dir fürwahr muſs dieses um die Erde sich wälzende „Weltall folgen, wohin du es führst, und willig dir Gehorsam „leisten. So gewaltig ist die Waffe, die dir dient, die du in „deinen unbesiegbaren Händen hältst, der zweischneidige, „feuerglühende, ewig rege Donnerkeil, bei dessen Zuckungen „alles in der Natur starr ist vor Schrecken. Mit diesem bringst „du zur Geltung das allgemeine Vernunftgesetz, welches alles „durchdringt und eingeht in die groſsen Lichter und die „kleinen; durch welches du so mächtig geworden als oberster „König über alle Dinge."

„Kein Werk kann ohne deinen Willen, o Gott, geschehen, „weder auf der Erde noch in den himmlischen Regionen des „Äthers, noch in der Tiefe des Meeres, ausgenommen was die „Bösen in ihrem Unverstand verrichten (πλὴν ὁπόσα ῥέζουσι „κακοὶ σφετέρῃσιν ἀνοίαις). Aber auch das Ungerade weiſst „du gerade zu machen und das Unschöne schön, und auch „das Unliebe ist dir ein Liebes. So sehr verstehst du alles „Gute mit dem Bösen zur Einheit zu verbinden, so daſs daraus „die eine, allen gemeinsame, ewige Vernunft wird, welche zu „fliehen und meiden bemüht sind alle die Schlechten, die Un- „seligen, welche immer lüstern sind nach dem Besitze der „Guten, aber kein Auge und kein Ohr haben für das all- „gemeine, göttliche Gesetz, welchem gehorchend sie ein „verständiges, edles Leben führen könnten. Sie aber stürzen „vielmehr in ihrem Unverstand aus einem Unheil ins an- „dere, die einen, indem sie um des Ruhmes willen streit- „süchtigen Eifer entfalten, während die andern ohne An- „stand und Scheu dem Gewinn nachjagen, und wieder andere „sich der Ruhe ergeben und ihren Leib pflegen. [Deiner „Satzungen nicht achtend] lassen sie sich fortreiſsen zum

„einen und andern, und sind mit allem Eifer bemüht, ihnen „zuwiderzuhandeln."

„Du aber, o Zeus, Allspendender, Dunkelumwölkter, Blitz„schimmernder, errette die Menschen von ihrem traurigen „Unverstand, nimm ihn weg von ihrer Seele, und lafs sie „teilhaben an der Weisheit, kraft deren du alles mit Gerechtig„keit lenkst, damit wir die Ehre, die du uns schenkst, durch „Ehre erwidern, indem wir ohne Unterlafs deine Werke be„singen, wie es den Sterblichen geziemt; denn weder den „Menschen noch den Göttern ist eine gröfsere Gnade verliehen „worden, als für und für das allgemeine Weltgesetz gebührend „zu besingen."

II. Die Epikureer.

1. Äufsere Geschichte der epikureischen Schule.

Im letzten Jahrzehnt des 4. Jahrhunderts, als die kyrenaische Schule durch die auseinandergehenden Richtungen des Theodoros, Annikeris und Hegesias (oben S. 195 fg.) im Sande zu verlaufen drohte, jedenfalls aber in Athen keinen bleibenden Vertreter von Bedeutung hatte, proklamierte Epikuros in dieser Metropole der Intelligenz ein System, welches durch mafsvolles Zusammenfassen der verschiedenen Richtungen der Hedonik und durch Stützung der Ethik mittels einer von Demokrit entlehnten Physik, ohne eigentliche Originalität wie auch ohne tiefere Probleme, bei seiner leichten Fafslichkeit von allen denen, welche für ihre Neigung zum heitern Lebensgenusse eine philosophische Rechtfertigung suchten, willkommen geheifsen wurde, daher bald einen grofsen Kreis von Anhängern gewann und sich neben der stoischen Lehre und als deren Widerspiel bis ins 4. Jahrhundert p. C. behauptete.

Epikuros war der Sohn des Neokles, eines athenischen Bürgers, welcher infolge der 352 unternommenen Kolonisation von Samos durch die Athener als Kolonist (κληροῦχος) dorthin übersiedelte. Zehn Jahre später, im Dezember 342 oder Januar 341, wurde ihm sein Sohn Epikuros, vermutlich schon

in Samos, geboren; jedenfalls erhielt er dort seine erste Erziehung. Wenn wir den Nachreden glauben sollen, welche von Gegnern gegen die Epikureer verbreitet und von diesen in reichlichem Mafse vergolten wurden, so hätte Epikurs Vater aus Dürftigkeit das Amt eines Elementarlehrers (γραμματοδιδάσκαλος) verwaltet, während seine Mutter durch Vortragen von Weihesprüchen (καθαρμοί) in den Häusern ihr Brot verdiente, und der Sohn hätte beiden dabei geholfen (Diogenes L. X, 4). Glaubhafter ist, dafs er schon frühzeitig, angeblich im Alter von 14 Jahren, sich der Philosophie zugewandt habe, als bei Besprechung des Chaos, aus welchem nach Hesiod alles entsprungen sein soll, seine Lehrer auf die Frage, woher denn das Chaos gekommen sei, keine Antwort zu geben wufsten. Noch in Samos hörte er einen gewissen Platoniker namens Pamphilus (*Pamphilum quendam Platonis auditorem ait a se Sami auditum*, Cic. de nat. deor. I, 26,72), genofs auch, wahrscheinlich ebendort, den Unterricht des Nausiphanes, eines Schülers des Demokrit, dessen Lehren er zur Grundlage seines eigenen Systems machte, wiewohl er beiden später wenig Dank gewufst haben soll, da er, wie man ihm nachsagte, den Demokritos einen Ληρόκριτος (Windbeutel) und den Nausiphanes einen unwissenden und unredlichen Schwätzer genannt habe (Diogenes L. X, 7—8), auch nach Cic. de nat. deor. I, 26,72 sich rühmte, *se magistrum habuisse nullum*, wozu Cicero witzig bemerkt, *quod et non praedicanti tamen facile equidem crederem, sicut mali aedificii domino glorianti, se architectum non habuisse.* Im Alter von 18 Jahren, 323 a. C., kam Epikur nach Athen, wo er möglicherweise den Xenokrates hörte (*Xenocratem audire potuit*, Cic. de nat. deor. I, 26,72; vgl. Diogenes L. X, 13), ging aber schon in den nächsten Jahren, nachdem die Athener aus Samos durch Perdikkas vertrieben worden waren, zu seinem Vater nach Kolophon, wo er bereits einige Schüler um sich sammelte (Diogenes L. X, 2). Im Alter von 32 Jahren, also etwa 310, begab er sich nach Mitylene und weiterhin nach Lampsakos; nachdem er an beiden Orten, während der folgenden fünf Jahre, schon für die Begründung einer Schule bemüht gewesen war (συστησάμενος σχολήν), erwählte er als den hierfür geeignetsten Ort im Jahre 306 Athen, wo er einen

(wahrscheinlich in der Mitte der Stadt gelegenen) Garten für 80 Minen ankaufte, auch im Demos Melite (westlich von der Agora), wie aus seinem Testament ersichtlich, ein Haus besafs; beide Angaben, wie auch die Vermächtnisse in dem bei Diogenes L. erhaltenen Testament, sprechen, im Gegensatze zu der seiner Familie nachgesagten Armut, für einen gewissen Wohlstand, wenn auch die monströse Behauptung, er habe täglich 1 Mine (80 Mark) für seinen Tisch aufgewendet (Diogenes L. X, 7), keinen Glauben verdient. (Vgl. namentlich Diogenes L. X, 11.) Hier, in seinen Gärten, eröffnete Epikur seine Schule, welche nicht nur von Männern, sondern auch von Frauen, mitunter sogar von Hetären wie Leontion, besucht wurde und bald einen so grofsen Zulauf hatte, dafs, wie Diogenes L. berichtet, ganze Städte nicht ausreichen würden, alle Anhänger des Epikur zu fassen. Neben dem wissenschaftlichen Betriebe, welcher kaum einen grofsen Umfang gehabt haben kann, dienten die Zusammenkünfte in den Gärten des Epikur der Pflege eines heitern, geselligen Lebens. Die angeblichen Orgien, welche dort gefeiert sein sollen, beruhen wohl nur auf Verleumdungen der Gegner, da Epikur ein mäfsiges Leben als das glücklichste preist und selbst ein Muster der Mäfsigkeit war; hingegen werden die Freunde und Freundinnen Epikurs bei der Wahl des Stoffes für ihre Unterhaltung nicht eben skrupulös gewesen sein, und wir dürfen annehmen, dafs viele von den im spätern Altertum über die verschiedenen Philosophen kursierenden und mit solcher Vorliebe von Diogenes L. gesammelten Anekdoten in den Gärten des Epikur ihre Geburtsstätte und weitere Pflege gefunden haben. Während 36 Jahren, bis zu seinem Tode, der nach schwerem, mit Geduld und gutem Humor ertragenen Leiden 270 a. C. eintrat, stand Epikur seiner Schule vor, hochverehrt von seinen Schülern und allgemein geachtet wegen seines musterhaft mäfsigen Lebens (Diogenes L. X, 11) und wegen seines unvergleichlichen Wohlwollens gegen alle Menschen (ἀνυπέρβλητος πρὸς πάντας εὐγνωμοσύνη, Diogenes L. X, 9). Da sein Lieblingsschüler, Metrodoros von Lampsakos, schon vor dem Meister gestorben war, so ging laut Testament die Vorsteherschaft der Schule nebst dem Besitze des Gartens

auf Hermarchos und von diesem bis in späte Zeiten hinein auf das jedesmalige Schulhaupt über.

Mit besonderer Vorliebe widmete sich Epikuros der Schriftstellerei; neben Chrysippos, der ihm hierin nacheiferte, und nur von diesem überboten, galt er für einen πολυγραφώτατος und soll an Schriften nicht weniger als 300 Rollen hinterlassen haben. Schreiben ist nicht schwer, soll er gesagt haben, und wie er es verstand, war es freilich nicht schwer. Allgemein ist die Klage, nicht nur über seinen Mangel an gründlichem Studium der Vorgänger und sogar an allgemeiner Bildung (ἐγκύκλιος παιδεία), sondern namentlich auch über die nachlässige Form seiner Schriften, für welche das an Besseres gewöhnte Altertum so sehr empfindlich war, und welche durch die noch vorhandenen Fragmente durchaus bestätigt wird. Dafs er es vermied, der Glückseligkeit seiner Anhänger dadurch Abbruch zu tun, dafs er ihnen das Studium seiner umfangreichen Schriften zumutete, scheint daraus hervorzugehen, dafs er die Quintessenz seiner Lehre in kurzen Paragraphen zusammenfafste und diese ihnen zum Auswendiglernen empfahl. Von dieser Art sind die 44 κύριαι δόξαι, die Hauptpunkte der Ethik enthaltend, welche Diogenes L. am Schlusse seines Werkes uns aufbewahrt hat. Von den ebendort (X, 27) aufgezählten, aber nur noch in zahlreichen, teils noch unveröffentlichten Bruchstücken erhaltenen Schriften waren von besonderer Bedeutung für die Logik das Buch περὶ κριτηρίου ἢ κανών, für die Physik die 37 Bücher περὶ φύσεως, und für die Ethik die 4 Bücher περὶ βίων und die Schrift περὶ τέλους. Für uns mufs zurzeit noch als Hauptquelle für die Kenntnis der Lehren des Epikur das zehnte Buch des Diogenes L. dienen, der dort (X, 35—83) erhaltene Brief an Herodotos über die Physik (der ihm folgende Brief an Pythokles über die Meteorologie ist, wie man annimmt, aus περὶ φύσεως kompiliert), sowie der Brief an Menoikeus (X, 122—135) nebst den schon erwähnten κύριαι δόξαι (X, 139—154) über die Ethik.

Eine Fortentwicklung der Lehre des Meisters durch seine Schüler, wie wir sie bei Akademikern, Peripatetikern und Stoikern antreffen, läfst sich in ähnlicher Weise bei den Epikureern nicht bemerken; Epikur selbst empfahl vor seinem

Tode treues Festhalten an seiner Lehre (Diogenes L. X, 16), und zu einer Weiterbildung derselben fehlten in ihrer Beschaffenheit wie auch in dem Charakter der meisten ihrer Anhänger die erforderlichen Voraussetzungen. Metrodoros von Lampsakos (nicht zu verwechseln mit dem Demokriteer Metrodoros von Chios, oben S. 144), der bedeutendste Schüler Epikurs, von Cicero als *paene alter Epicurus* gerühmt, war schon sieben Jahre vor dem Meister gestorben. So ging die Leitung der Schule an Hermarchos über, neben welchem als unmittelbarer Schüler Epikurs noch der durch die Schrift Plutarchs gegen ihn bekannte Kolotes genannt werden mag. Unter den spätern Schulhäuptern sind bemerkenswert Apollodoros (verschieden von dem gleichzeitigen Stoiker, Mythologen und Chronisten Apollodoros), welcher vor 100 a. C. als überaus fruchtbarer Schriftsteller (er soll über 400 Bücher verfafst haben) und energisches Schulhaupt wirkte, worauf sein Beiname ὁ κηποτύραννος hindeutet, und Apollodors Schüler Zenon von Sidon, den Cicero mit Atticus zusammen noch 78 a. C. in Athen hörte, als *acriculus senex* erwähnt und als *acutissimus* sowie als *princeps Epicureorum* rühmt. Auch Phaidros, der Mitschüler des Zenon und sein Nachfolger im Lehramte, wurde von Cicero schon gegen 90 a. C. in Rom und 12 Jahre später in Athen gehört. Ein anderer Schüler des Zenon war Philodemos von Gadara, welcher zu Ciceros Zeit in Rom lebte, und von dessen Schriften 36 Rollen in Herculanum gefunden und in Neapel teilweise veröffentlicht wurden. — Alle die genannten Anhänger Epikurs werden weit überragt durch zwei römische Dichter, von denen der eine für die epikureische Physik unsere Hauptquelle ist, der andere die ethische Lebensauffassung des Epikureismus in liebenswürdigster Weise vertritt, T. Lucretius Carus und Q. Horatius Flaccus.

Über das Leben des T. Lucretius Carus wissen wir kaum mehr, als was das Chronicon Eusebii des Hieronymus zum Jahre Abrahams 1923 (= 95 a. C.) berichtet: *T. Lucretius poeta nascitur, qui postea amatorio poculo in furorem versus, cum aliquot libros per intervalla insaniae conscripsisset, quos postea Cicero emendavit, propria se manu interfecit anno aetatis*

quadragesimo quarto: „der Dichter T. Lucretius wird geboren, welcher, nachmals infolge eines Liebestrankes wahnsinnig geworden, in seinen lichten Momenten einige, später von Cicero emendierte, Bücher verfaſste, und in seinem vierundvierzigsten Lebensjahre sich mit eigener Hand tötete". Was an dieser Notiz Wahres ist, läſst sich nicht mehr ermitteln; das meiste wird wohl auf der Neigung beruhen, den Epikureer als gottlos und ruchlos zu verdächtigen. Auch das Geburtsjahr bleibt zweifelhaft, da nach andern Angaben Lucrez 27 Jahre vor Virgil, also 97 a. C. geboren, und am Tage, wo dieser die *toga virilis* nahm, also 55 a. C., gestorben sein soll, auf Grund welcher Zeugnisse man in verschiedener Weise einen Ausgleich versucht hat. Über das Werk des Lucretius schreibt Cicero ad Quintum fratrem II, 9[11] unterm Jahre 54 a. C.: *Lucretii poemata, ut scribis, ita sunt, multis luminibus ingenii, multae tamen artis.* Je nachdem man an dieser korrupten Stelle *non multis* oder *non multae* oder *etiam* statt *tamen* liest, wird hier der Inhalt getadelt und die Form gelobt, oder die Form getadelt und der Inhalt gelobt, oder endlich beides als verdienstvoll anerkannt. Daſs die herrlichen Naturschilderungen, die leidenschaftlichen Ausbrüche gegen den Aberglauben, das begeisterte Lob des Epikur als Befreiers der Menschheit vom Wahne eine Dichterkraft ersten Ranges bekunden, wird wohl heute allgemein anerkannt. Andererseits wirft man dem Dichter nicht mit Unrecht vor, daſs die Anordnung des Stoffes, das tiefere Eingehen auf die gegnerischen Argumente und die feinere Ausarbeitung der Spitzen des Systems vieles zu wünschen übrig läſst, wie denn auch, nach dem Vorgange von Epikur selbst (Diogenes L. X, 38), gleich im ersten Buche die beiden verwandten, aber doch auseinanderzuhaltenden Sätze von der Unvernichtbarkeit der Substanz und von der Unverbrüchlichkeit des Kausalitätsgesetzes nicht deutlich genug unterschieden werden. Dem Inhalte nach gliedern sich die sechs Bücher *De rerum natura* in drei Abschnitte: Buch I—II handelt von dem Leeren, den Atomen und ihrer Bewegung, Buch III—IV von der Natur der Seele und der Sinneswahrnehmung, und Buch V—VI von dem Weltganzen, seinen Teilen und einzelnen Naturerscheinungen.

Q. Horatius Flaccus (65—8 a. C.), geboren zu Venusia in Lucanien, aus geringer Familie, wurde von seinem Vater nach Rom gebracht und dort sorgfältig erzogen, begab sich noch vor der Ermordung Caesars nach Athen, wo er unter andern den Epikureer Philodemos hörte, nahm teil an der Schlacht bei Philippi und erlangte durch die Gunst des Maecenas (seit 39 a. C.) und des Augustus (seit 29 a. C.) eine angesehene Stellung in der römischen Gesellschaft. Obgleich er als freier Dichtergenius, ähnlich wie Goethe, auf keines Meisters Worte schwor (*nullius addictus jurare in verba magistri*), so neigte doch, wie Goethe dem Spinoza, so Horaz der geistreich-heitern Lebensanschauung des Epikur zu; und wenn er sich Ep. I, 4,16 auch vielleicht nur im Scherze „ein Schwein aus der Herde des Epikur“ (*Epicuri de grege porcum*) nennt, so wird doch seine Lyrik überwiegend von dem Gedanken getragen, die Gegenwart zu geniefsen, je weniger man von der Zukunft zu hoffen hat (*carpe diem, quam minimum, credula postero*, wie er Od. I, 11,8 seiner Leuconoe zuruft), und jeden Tag, den uns das Schicksal gönnt, als einen Gewinn anzusehen (*quem fors dierum cunque dabit lucro appone*, Od. I, 9,14). Die Schrecken des Hades, obgleich er sie poetisch auszumalen weifs, beunruhigen ihn nicht mehr, da er von Epikur gelernt hat, jedes Eingreifen der Götter in den Weltlauf zu leugnen, Sat. I, 5,101:

. . . . namque deos didici securum agere aevum,
Nec, si quid miri faciat natura, deos id
Tristes ex alto caeli demittere tecto.

Freilich zeigt sich auch bei Horaz die Kehrseite dieser Weltanschauung, welche den Wert des Lebens nach dem Quantum des Genusses bemifst, welchen es uns bietet. Schon im fünfzigsten Lebensjahre bejammert es der Dichter, nicht mehr trinken, nicht mehr lieben zu können (Od. IV, 1,29 fg.), mit Grauen sieht er dem Alter und dem Tode entgegen, Od. II, 14,1:

Eheu fugaces, Postume, Postume,
labuntur anni, nec pietas moram
rugis et instanti senectae
afferet indomitaeque morti,

und mit Wehmut blickt er auf die Güter des Lebens hin, die er zurücklassen mufs, Od. II, 14,21:

Linquenda tellus et domus et placens
uxor, neque harum, quas colis, arborum
te praeter invisas cupressos
ulla brevem dominum sequetur.

Das ist der Wermut, welcher denjenigen, die ihre Sache ganz auf das Diesseits gestellt haben, im Kelche des Lebens zurückbleibt, nachdem sie seine Süfsigkeit oben abgeschlürft haben.

2. Die Kanonik der Epikureer.

Epikur definierte die Philosophie nach Sext. Emp. adv. math. XI, 169 als eine ἐνέργεια λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσα, „eine Tätigkeit, welche durch Überlegungen und Unterredungen das glückselige Leben zustande bringt“. Er legt somit mehr noch als die Stoiker den ganzen Schwerpunkt in das Ethische, und läfst die von ihm Kanonik genannte Logik und die Physik nur gelten, sofern sie zur Glückseligkeit beitragen, die Physik, indem sie uns die Angst vor den Naturerscheinungen und dem Tode benimmt, auch über die menschliche Natur die erforderliche Belehrung gewährt, die Kanonik, indem sie uns, wie der Name besagt, den Mafsstab (κανών) an die Hand gibt für das, was wahr und falsch, sowie für das, was zu erstreben und zu vermeiden ist. Mathematik und Astronomie verwirft er, weil sie *a falsis initiis profecta vera esse non possunt* (Cic. de fin. I, 21,72), das heifst wohl, weil sie gerade Linien, vollkommene Kreise usw. voraussetzen, dergleichen es in der Natur nicht gibt; aber auch von der Dialektik findet er, dafs sie zum grofsen Teile überflüssig sei und nur den Geist von der Hauptsache abziehe (παρέλκει). Er will daher nur die Stimme der Natur, die φθέγγοι τῶν πραγμάτων, wie Diogenes L. X, 31 sagt, die *vox naturae*, wie es bei Cicero, de fin. I, 21,71, heifst, hören und ihr folgen.

Wie der Titel der verlorenen Schrift περὶ κριτηρίου ἢ κανών beweist, fällt für Epikur das Suchen nach einem Mafsstab (κανών) für das, was wahr und falsch, zu erstreben und zu

meiden ist, zusammen mit dem in der allgemeinen Zeitrichtung liegenden (oben S. 410) Suchen nach einem Kriterium der Wahrheit, nur dafs er von dem eigentlichen Sinne des Suchens nach einem einheitlichen und allgemein gültigen Kriterium der Wahrheit abgeht, wenn er nicht weniger als drei solcher Kriterien aufstellt, die αἰσθήσεις, die προλήψεις und die πάθη, wozu von Spätern, nach andern von Epikur selbst, auch noch die Phantasievorstellungen (φανταστικαὶ ἐπιβολαὶ τῆς διανοίας) zugerechnet wurden.

1. Die αἰσθήσεις, Sinneswahrnehmungen, welche Epikur ähnlich wie Demokrit (oben S. 146) für materielle, von den Gegenständen zu uns gelangende Bilder (εἴδωλα, τύποι) hält, sind sämtlich wahr, denn eine Wahrnehmung kann weder durch eine andere Wahrnehmung widerlegt werden, weil beide gleichwertig sind, noch auch durch das wahrnehmende Subjekt, weil es, eben als solches, von der Wahrnehmung abhängig ist (ἤρτηται). Auch die Traumbilder und Wahnvorstellungen sind als Vorstellungen wahr, nur dafs ihnen kein reales Objekt entspricht; woran man aber erkennt, ob der Vorstellung ein reales Objekt entspricht oder nicht, hat Epikur nicht näher untersucht.

2. Die πρόληψις, von der schon oben S. 412 fg. bei den Stoikern die Rede war, definiert im Sinne Epikurs Diogenes L. (X, 33) in etwas vager Weise als κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τουτέστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, „Auffassung oder richtige Meinung oder Einsicht oder allgemeine, beharrende Vorstellung, d. h. eine Erinnerung an das oftmals äufserlich Wahrgenommene“. Hiernach wäre die πρόληψις des Epikur eine Art Mittelding zwischen Erinnerungsbild und abstraktem Begriff und jedenfalls ein Produkt früherer Wahrnehmungen, deren Benennung als πρόληψις, Antizipation, in keiner Weise berechtigt ist, und sich wohl nur daraus erklärt, dafs das Wort aus der stoischen Terminologie in abgeblafster Bedeutung herübergenommen ist. Eine Rechtfertigung des Namens scheint dadurch versucht worden zu sein, dafs die Epikureer die πρόληψις von der auf ihr beruhenden ὑπόληψις unterscheiden. Die πρόληψις ist der Begriff von einem Gegenstande und ist, weil

auf der Anschauung beruhend, immer wahr, die ὑπόληψις ist eine Folgerung aus diesem Begriffe auf ein nicht Wahrgenommenes, und kann wahr oder falsch sein, nämlich (Diogenes L. X, 34): ἂν μὲν γὰρ ἐπιμαρτυρῆται ἢ μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ εἶναι· ἐὰν δὲ μὴ ἐπιμαρτυρῆται ἢ ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν. Hier werden vier Fälle unterschieden; die Meinung (ὑπόληψις) ist a) wahr, wenn sie durch die Wahrnehmung bestätigt wird, b) kann wahr sein, wenn sie als Hypothese über Verborgenes (ἄδηλον, z. B. die Atome) aufgestellt wird; c) sie ist falsch, wenn ihr die Wahrnehmung widerspricht, und d) sie kann falsch sein, je nachdem das als künftig (προσμένον) Erwartete eintrifft oder nicht. So wenigstens läſst sich der bei Diogenes L. mitgeteilten Antithese ein verständlicher Sinn abgewinnen.

3. Die πάθη oder Affekte, welche von den Stoikern als das eigentlich Böse in uns, als Krankheiten der Seele, angesehen wurden, sind für Epikur notwendige Stützen seiner Glückseligkeitstheorie, denn sie sind Kriterien dessen, was wir zu suchen und was wir zu meiden haben, um glücklich zu sein. Ersteres sagt uns das Gefühl der Lust (ἡδονή), letzteres der Schmerz (ἀλγηδών); Lust ist was unserer Natur gemäſs (οἰκεῖον), Schmerz was ihr zuwider (ἀλλότριον) ist; die beiden andern Affekte der Stoiker, Begierde und Furcht, wird Epikur, da er sie nicht zum Ausgangspunkt nimmt, wohl als bloſse Folgeerscheinungen von Lust und Schmerz betrachtet haben.

Mit der Lehre von den Kriterien ist der wesentliche Inhalt der Logik des Epikur, die eben darum Kanonik heiſst, erschöpft, Cicero de fin. I, 7,22: *Tollit definitiones, nihil de dividendo ac partiendo docet, non quo modo efficiatur concludaturque ratio tradit, non qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur ostendit.*

3. Die Physik der Epikureer.

Wie bei den Stoikern steht auch bei den Epikureern die Physik im Dienste der Ethik; aber während der Stoiker aus dem andächtigen Anschauen des groſsen, die Welt durchwaltenden Logos das Gesetz der Unterordnung seiner eigenen

Vernunft unter die des Weltganzen schöpfte, so hat für Epikur die Kenntnis der Natur und ihrer Gesetze nur insoweit Wert, als sie uns befreit von der Furcht vor unbekannten Naturereignissen, vor einem Eingreifen der Götter und vor Strafen nach dem Tode. Eine Beschränkung auf diesen Zweck brachte es mit sich, dafs die Probleme, welche die Natur dem Menschengeiste aufgibt, von Epikur vielfach nur oberflächlich und mit einem nach den Arbeiten des Aristoteles schwer verzeihlichen Leichtsinn behandelt werden. Andererseits zeigt Epikur bei der Naturerklärung in vielen Punkten ein gesundes und weniger durch Vorurteile getrübtes Verständnis, als wir es bei den dogmatisch befangenen Stoikern und sogar bei Platon und Aristoteles antreffen.

Im Gegensatze zu dem platonischen und aristotelischen Idealismus ist, wie für die Stoa, auch für Epikur alles materiell, da nur das Wirkende ein Wirkliches ist, ein Wirken aber nur mittels körperlicher Berührung möglich ist,

Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res,

wie Lucrez I, 304 sagt. Die Materie kann weder entstehen noch vergehen; Diogenes L. X, 38: οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, „nichts entsteht aus dem Nichtseienden“, weil sonst alles aus allem entstehen könnte, und, wie wir als Gegenstück aus Diogenes L. X, 39 entnehmen können, οὐδὲν φθείρεται εἰς τὸ μὴ ὄν, „nichts vergeht in das Nichtseiende“, denn dann müfste (in der unendlichen vergangenen Zeit, wie wir hinzudenken müssen) schon alles zunichte geworden sein. In diesen beiden Sätzen, oder, wie sie Lucrez I, 544 zusammenfafst,

. . . . nil posse creari
de nilo neque quod genitum est ad nil revocari,

wird das grofse Naturgesetz a priori vom Beharren der Substanz in klaren Worten, wenn auch mit unzulänglicher Begründung und ohne deutliche Unterscheidung vom Kausalitätsgesetz proklamiert. Aufser der Materie gibt es kein Seiendes, sondern nur, wie bei Demokrit, als nichtseiend und doch real (oben S. 139), als eine ἀναφὴς φύσις, den leeren Raum, welcher unendlich ist; denn wäre er begrenzt, so müfste etwas sein,

wogegen er sich nach aufsen abgrenzt (τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει, τὸ δ' ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται, Diogenes L. X, 41). Auch das Quantum der Materie ist, entsprechend dem unendlichen Raum, unendlich; wäre die Materie nicht unendlich, so würde sie im unendlichen Raume sich verlieren (Diogenes L. X, 42), und wäre der Raum nicht unendlich, so würde für die unendliche Materie kein Platz sein.

Wir müssen annehmen, so glaubt Epikur mit Demokrit, dafs die Materie aus Atomen, unsichtbar kleinen und nicht mehr weiter teilbaren Körperchen, bestehe, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι, „wenn nicht alles sich in nichts auflösen soll" (Diogenes L. X, 41), eine Begründung, gegen welche einzuwenden ist, dafs auch bei einer ins Unendliche fortgesetzten Teilung die Teilchen zwar immer kleiner, nie aber zunichte werden können. Wie Demokrit spricht auch Epikur seinen Atomen alle Qualitäten ab, ausgenommen Gestalt, Gröfse und Schwere (Diogenes L. X, 44), d. h. er mufs den Atomen, auch wenn er alle andern Qualitäten in das erkennende Subjekt verlegt, doch die Qualitäten der Undurchdringlichkeit, einer jedem Widerstande trotzenden Kohäsion und der ihrer verschiedenen Gröfse entsprechenden Schwere belassen.

Über die ursprüngliche Bewegung der Atome fand Epikur eine, wie oben S. 143 fg. ausgeführt, wahrscheinlich noch nicht von Demokrit, sondern von irgendeinem Demokriteer aufgestellte Theorie vor, nach welcher die Atome ursprünglich sämtlich von oben nach unten, und zwar die gröfsern schneller gefallen seien, wodurch es zu Anstöfsen nach der Seite und zu Umsetzung der senkrechten Bewegung in eine Wirbelbewegung gekommen sei. Diese Theorie liefs sich nach den Arbeiten eines Aristoteles nicht mehr aufrecht halten. Mochte auch der aristotelischen Lehre, dafs es im Universum kein Oben und Unten gebe, Epikur die leichtfertige Bemerkung entgegensetzen, dafs die Richtung vom Kopf zu den Füfsen doch immerhin der von den Füfsen zum Kopf entgegengesetzt bleibe („als wenn auch der leere Raum Füfse hätte", ὥσπερ τοῦ κενοῦ πόδας ἔχοντος, wie Plutarch def. orac. 28, p. 425 D sagt), so hatte doch Aristoteles auch gelehrt, dafs im leeren

Raume alle Körper sich gleich schnell bewegen (Arist. Phys. IV, 8. p. 214 b 28 fg.), mithin auch gleich schnell fallen müfsten, wonach die erwähnte Hypothese einer Umformung bedurfte. Diese unternimmt Epikur in sehr unglücklicher Weise, wenn er lehrt, dafs die Atome beim senkrechten Falle beliebig und ohne äufsere Ursache nach der Seite angestofsen hätten, *ait enim declinare atomum sine causa: quo nihil turpius physico, quam fieri quidquam sine causa dicere*, Cicero de fin. I, 6,19. So berechtigt dieser Tadel des Cicero ist, so mag doch daran erinnert werden, dafs Epikur an der Freiheit des Willens festhält; der Wille aber ist eine Betätigung der Seele, und da diese nur aus Atomen besteht, so mufs es mindestens gewisse Atome geben, welche von jeher willkürlich und ohne bestimmende Ursache eine Bewegungsrichtung einschlagen können. Wäre dies nicht der Fall und erzeugten die Atome, wie Lucrez II, 253 fg. sagt, nicht durch jene willkürliche Abweichung einen Anfang der Bewegung, der die Verhängnisse des Schicksals durchbräche,

ex infinito ne causam causa sequatur,

so wäre auch die Freiheit des menschlichen Wollens nicht zu retten; also, ὅπως τὸ ἐφ᾽ ἡμῖν μὴ ἀπόληται, wie Plutarch de soll. animal. 7, p. 964 C sagt, schreibt er schon den Atomen Willkür der Bewegung zu. — So entgeht der Epikureer der εἱμαρμένη, dem von ihm so sehr perhorreszierten stoischen Fatalismus, verfällt aber in den entgegengesetzten Fehler, dafs er den gesetzmäfsigen Kausalzusammenhang der Natur verleugnen mufs. Und doch gründet sich auf diesen die Lehre von der Entstehung einer Welt aus den Atomen, welche Epikur, im wesentlichen nach Demokrit, unter Ausschlufs aller teleologischen Gesichtspunkte auf rein mechanischem Wege zu begreifen sucht, wobei er in der Regel, mit einer an Gleichgültigkeit grenzenden Liberalität, die Wahl zwischen verschiedenen Hypothesen freistellt. Die Entstehung der Organismen erklärt er, ähnlich wie Empedokles (oben S. 119), durch die Annahme, dafs die Natur probiert und immer wieder probiert habe, bis etwas Lebensfähiges zustande gekommen sei. Es ist dies, wie Cicero de nat. deor. II, 37,93 sagt, wie

wenn jemand einen Sack mit Buchstaben immer wieder und wieder ausschüttete in der Hoffnung, dafs endlich einmal die Annalen des Ennius daraus hervorgehen würden.

Eine Welt (κόσμος) definierte Epikur nach Diogenes L. X, 88 als eine περιοχή τις οὐρανοῦ, ἄστρα τε καὶ γῆν καὶ πάντα τὰ φαινόμενα περιέχουσα, ἀποτομὴν ἔχουσα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, „eine gewisse Umschliefsung eines Himmels, welche Sterne, Erde und alle Erscheinungen befafst, und gegen das Unendliche abgegrenzt ist“. Solcher Welten gibt es nach Epikur, entsprechend der Unendlichkeit des Raumes, unzählig viele neben einander, wie schon vor ihm Metrodoros von Chios gelehrt hatte, Stob. Ecl. I, c. 22, p. 496: Μητρόδωρος ὁ καθηγητὴς Ἐπικούρου φησὶν ἄτοπον εἶναι ἐν μεγάλῳ πεδίῳ ἕνα στάχυν γεννηθῆναι καὶ ἕνα κόσμον ἐν τῷ ἀπείρῳ, „Metrodoros, der Lehrer des Epikur, erklärt es für ungereimt, dafs auf einem grofsen Felde nur eine Ähre wachse und dafs in dem unendlichen Leeren nur eine Welt sein solle“. In den Zwischenräumen zwischen diesen Welten, den μετακόσμια oder *intermundia*, wohnen die Götter, deren es unzählige gibt; sie haben feine, aus Lichtatomen bestehende Leiber, und die menschliche Gestalt als die schönste ist auch ihnen eigen. Mit der Welt stehen sie, abgesehen davon, dafs sie den Menschen gelegentlich Traumbilder (εἴδωλα) schicken, in gar keiner Beziehung, denn sie besitzen neben der Unvergänglichkeit (ἀφθαρσία) eine durch keine Sorge um Welt und Menschen getrübte Seligkeit (μακαριότης); auf dieser beruht es, dafs sie zu keiner Dienstleistung (λειτουργία) für die Welt in Anspruch genommen werden, weder zur Weltschöpfung, noch zur Fürsorge für die Menschen; daher der Vorsehungsglaube der Stoiker von den Epikureern eifrig bestritten wird. Der Weise fürchtet die Götter nicht, da sie den Menschen nichts anhaben können, verehrt sie aber doch wegen ihrer Vortrefflichkeit und sieht in ihnen ideale Vorbilder der eigenen Glückseligkeit.

Wie alles andere in der Natur ist auch der Mensch ein zufälliges Aggregat (ἄθροισμα) von Atomen, und aus solchen besteht auch die Seele; sie ist nach Epikur (Diogenes L. X, 63) ein σῶμα λεπτομερὲς παρ᾽ ὅλον τὸ ἄθροισμα παρεσπαρμένον, „ein aus feinen Teilen bestehender Körper, welcher sich durch das

ganze Aggregat hindurchzieht“. Nach Plac. IV, 3 lehrte Epikur, dafs die Seele aus vier Arten von Atomen bestehe, feuerartigen, luftartigen, windartigen und unbenannten; „auf dem Winde (πνεῦμα) beruhe die Bewegung, auf der Luft (ἀήρ) die Ruhe, auf dem Feuer (θερμόν) die Wärme und auf dem unbenannten Stoffe (ἀκατονόμαστον) die Empfindung“. Hiernach scheint Epikur die atmosphärische Luft als ein Gemenge von rauhen und daher schwerer beweglichen, und glatten, beweglichern Atomen angesehen zu haben. Auf dem Überwiegen der erstern und des Widerstandes, den sie dem Stofse entgegensetzen, mufs die unbewegte Luft, auf den letztern und ihrem geringern Widerstande der Wind beruhen, und analog damit erklärt Epikur auch die Ruhe und Bewegung innerhalb des Körpers. — Diejenigen Seelenatome, auf welchen das Wollen und Handeln beruht, unterliegen nicht den mechanischen Gesetzen, sondern bewegen sich frei; der platonische Satz, ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον (oben S. 304), mag den Epikur zu seinem Ausspruche im Briefe an den Menoikeus veranlafst haben: τὸ παρ' ἡμῖν ἀδέσποτον (so am besten bei Diogenes L. X, 133 zu lesen), „was bei uns steht, ist keinem Zwange unterworfen“, ein Satz, welcher die in den moralischen Handlungen zum Durchbruch kommende Freiheit, d. h. Kausalitätslosigkeit, auf alle Handlungen ohne Ausnahme überträgt.

Im Gegensatze zu den Göttern, welchen, obgleich auch ihre Leiber nur aus Atomkomplexen bestehen können, inkonsequenterweise ἀφθαρσία, „Unvergänglichkeit“, zugeschrieben wird, gibt es für die menschliche Seele keine Unsterblichkeit; beim Tode geht das Leibgefüge aus einander, und auch die Seelenatome zerstreuen und verlieren sich in der umgebenden Welt (Diogenes L. X, 65: λυομένου τοῦ ὅλου ἀθροίσματος ἡ ψυχὴ διασπείρεται). Diese Aussicht hat nichts Schreckliches, ist vielmehr sehr tröstlich, da sie uns von aller Furcht vor dem Hades befreit; Diogenes L. X, 125: „Das Schrecklichste aller Übel, der Tod, geht uns gar nicht an (ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς); denn solange wir sind, ist der Tod nicht, und wenn der Tod ist, sind wir nicht.“ — Mochte auch diese Lehre bei gläubigen Anhängern die Furcht vor den Schicksalen nach dem Tode bannen, so sind es doch nicht sowohl diese Schick-

sale, als vielmehr der Gedanke an die Vernichtung des eigenen Wesens, welches dem vom Willen zum Leben erfüllten Menschen jenes eigentümliche Grauen vor dem Tode einflöfst, und vor diesem schützt nicht die Argumentation des Epikur, sondern nur die aus seiner Lehre nicht zu gewinnende Überzeugung von der Unzerstörbarkeit, weil Kausalitätslosigkeit, unseres wahren, ansichseienden Wesens.

4. Die Ethik der Epikureer.

Nachdem Sokrates als höchstes Ziel des Strebens die Glückseligkeit bezeichnet hatte, lag es nahe, dafs ein über die üblichen moralischen Anschauungen sich so frei hinwegsetzender Geist wie der des Aristipp die Glückseligkeit nur in dem suchte, worin sie für unser unmittelbares Naturgefühl liegt, in der Lust, der gegenwärtigen, denn nur die Gegenwart ist unser, der körperlichen, denn alles Gefühl ist im letzten Grunde körperlich, und in der positiven, denn blofse Schmerzlosigkeit ist noch keine Glückseligkeit. Nachdem aber, wie oben S. 195 fg. gezeigt, in der Schule des Aristipp eine dieser Bestimmungen nach der andern aufgegeben worden war, gelang es dem Epikur, diesem weisesten Glückseligkeitslehrer des Altertums, die bisherigen Ergebnisse der Hedonik in mafsvoller Weise zusammenzufassen, indem er mit Theodoros nicht nur die momentane, sondern auch die dauernde, mit Annikeris nicht nur die körperliche, sondern auch die geistige, mit Hegesias nicht nur die positive, sondern auch die negative Lust der Schmerzlosigkeit zu einem Glückseligkeitsideal vereinigte, welches von vielen nachfolgenden Generationen als die treffendste philosophische Interpretation ihres natürlichen Empfindens hochgeschätzt wurde.

Zunächst erklärt auch Epikur, indem er sich auf die natürlichen Instinkte jedes Menschen, ja jedes empfindenden Wesens beruft (Diogenes L. X, 128), τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν, „dafs die Lust Anfang und Ende des glückseligen Lebens ausmache“, und bezeichnet sie unumwunden als das einzige wahrhafte Gute, wenn er nach Athen. VII, p. 280a in seinem Werke περὶ τέλους sagte: „Ich wenigstens

wüſste nicht, was ich unter dem Guten verstehen sollte, wenn ich absähe von den Tafelfreuden und Liebesfreuden, sowie von den durch Gehör und Gesicht vermittelten lustvollen Regungen." Scheint nach dieser Äuſserung Epikur nur die unmittelbare sinnliche Lust vor Augen zu haben, so ist ihm doch, wie dem Theodoros, die wahre Weisheit diejenige, welche τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, „die Glückseligkeit während der ganzen Dauer des Lebens", sichert (Diogenes L. X, 148). Ferner erklärt er, ohne die körperlichen Lüste zu verachten, mit Annikeris μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς, „daſs die gröſsern Freuden die seelischen seien" (Diogenes L. X, 137). Und endlich nimmt er neben der positiven Lust, der ἡδονὴ κατὰ κίνησιν, mit Hegesias die Schmerzlosigkeit als eine negative Lust, eine Lust in der Ruhe, καταστηματικὴ ἡδονή (wie es Diogenes L. X, 136 heiſst), in sein System auf, wiewohl er bei Darstellung dieses Punktes zwischen dem negativen Zustande der Schmerzlosigkeit und der durch Erfüllung eines Verlangens erreichten Befriedigung unsicher hin und her schwankt. Aber gerade diese auf Kosten der Konsequenz erreichte Allseitigkeit des epikureischen Lustbegriffes sicherte seinem ethischen Prinzip einen dauernden Erfolg.

Die Tugend ist dem Epikur lediglich Mittel zum Zweck: „Zu schätzen," sagte er nach Athen. VII, p. 280b, „sind das sittlich Gute und die Tugenden und was von dieser Art mehr ist, sofern sie eine Lust bewirken; sofern sie hingegen eine solche nicht bewirken, soll man sie fahren lassen (χαίρειν ἐατέον)." Unter dieser Voraussetzung finden die vier Kardinaltugenden der Griechen auch im System des Epikur ihren Platz. Die Zentraltugend, auf der alle andern beruhen, ist ihm die φρόνησις, die Besonnenheit, welche in dem richtigen Abwägen der Mittel besteht, die zur Glückseligkeit führen. Sie ist, wie es mit deutlicher Anlehnung an die μετρητικὴ τέχνη des platonischen Protagoras heiſst (oben S. 188), die rechte Meſskunst, συμμέτρησις, nach welcher man durch Verzicht auf eine kleine, aber nahe Lust ein groſses, aber in der Ferne liegendes und daher klein erscheinendes Glück erkauft, und umgekehrt ein kleines gegenwärtiges Ungemach auf sich nimmt, um gröſserm zukünftigen zu entgehen; Diogenes L. X, 129 fg.:

„Zwar ist jede Lust wegen der ihr eigentümlichen Natur ein Gutes, und doch ist nicht jede zu wählen; wie ja auch jeder Schmerz ein Übel ist, und doch nicht von der Art, daſs man ihn immer fliehen müſste. Vielmehr muſs man durch die Abmessung (συμμέτρησις) und Überblickung des Vorteilhaften und Nachteiligen dieses alles entscheiden.“ Diese vernünftige Abwägung schätzt Epikur so hoch, daſs er sich zu dem Satze versteigt: κρεῖττον εἶναι εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν, „es sei besser, vernünftig und unglücklich als unvernünftig und glücklich zu sein“ (Diogenes L. X, 135). Zwar sind für ihn die Begierden keineswegs, wie für den Stoiker, ein Übel; der Weise soll sie nicht unterdrücken, aber er muſs sie beherrschen, und obgleich alle Begierden ein wertvolles Kriterium dessen sind, was zu unserer Glückseligkeit dient, so soll man sich doch nicht in jedem Falle von ihnen leiten lassen. Es gibt nämlich, wie Epikur in den κύριαι δόξαι no. 31 sagt, drei Arten von Begierden: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ φυσικαὶ καὶ οὐκ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι, „von den Begierden sind die einen natürlich und notwendig; andere natürlich, aber nicht notwendig; und endlich gibt es solche, welche weder natürlich noch notwendig sind, sondern nur der Eitelkeit dienen“. Hierzu bemerkt der Berichterstatter (Diogenes L. X, 149): „Unter den natürlichen und notwendigen versteht Epikur die, welche von einem Leiden befreien, z. B. das Trinken, wenn man Durst hat; unter den natürlichen, aber nicht notwendigen diejenigen, welche zur bloſsen Ausschmückung der Lust dienen, z. B. Leckerbissen; unter den weder natürlichen noch notwendigen solche Dinge wie Widmung von Kränzen und Bildsäulen.“ Wenn Epikur hier glaubt, daſs Ruhm und Ehre nur der bloſsen Eitelkeit (κενὴ δόξα) dienen, so übersieht er die Wichtigkeit, welche bei der nahen Beziehung der Menschen zu einander, die Meinungen, welche in den Köpfen anderer über uns bestehen, für unsere eigene Wohlfahrt, nicht selten sogar für unser materielles Behagen haben.

Aus der φρόνησις, Weisheit, welche uns nicht nur die rechte Lebenskunst lehrt, sondern auch von der Furcht vor

den Göttern, den Leiden und dem Tode frei machen soll, entspringen die drei übrigen Kardinaltugenden, die σωφροσύνη (*temperantia*, Selbstbeherrschung), *quae in rebus aut expetendis aut fugiendis, ut rationem sequamur, monet*, Cic. de fin. I, 14,47; die ἀνδρεία (*fortitudo*, Tapferkeit), welche uns lehrt, das im Leben unvermeidliche Leiden und den Tod zu verachten, und bewirkt, *ut sine cura metuque vivamus*, Cic. de fin. I, 15,49; und endlich die δικαιοσύνη (Gerechtigkeit), welche ebenso wie alle andern Tugenden dem Epikur nur Mittel zum Zweck ist, denn er scheut sich nicht, in den κύριαι δόξαι no. 37 zu sagen: „Die Ungerechtigkeit ist an sich selbst kein Übel, sondern nur wegen der argwöhnischen Furcht, den zu ihrer Bestrafung Berufenen nicht verborgen zu bleiben.“ Alle diese Tugenden sind nur darum zu erstreben, weil sie mit dem angenehmen Leben untrennbar verbunden sind (συμπεφύκασι γὰρ αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, Diogenes L. X, 132). Wer diese Einsicht hat, ist der wahrhaft Weise, bei dessen Schilderung Epikur dem Ideal des stoischen Weisen ziemlich nahe kommt: der Weise beherrscht seine Begierden, er weifs, dafs Genügsamkeit glücklicher macht als Unmäfsigkeit, er verachtet den Tod, ist erhaben über den Schmerz, er weifs, dafs die unendliche Zeit keinen gröfsern Genufs gewähren kann als eine beschränkte Zeitdauer (X, 145), wird niemals, weder im Schlafe noch im Wachen in seiner Gemütsruhe (ἀταραξία) gestört werden, und so lebt er wie ein Gott unter den Menschen (ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις, Diogenes L. X, 135).

So ist der Epikureer nicht weniger als der Stoiker bestrebt, sich selbst von allen äufsern Verhältnissen und ihren Einflüssen unabhängig zu machen, und dieses Streben zeigt sich auch in seiner Auffassung von der Familie und vom Staate. Die Ehe scheint nach einer zweifelhaften Lesart bei Diogenes L. X, 119 von Epikur nicht empfohlen, vielleicht sogar widerraten worden zu sein, wegen der vielen Störungen des Behagens, welche die Sorge um Weib und Kinder mit sich bringt. Um so wärmer sind seine Empfindungen für die Freundschaft; sie benimmt uns das Gefühl der Vereinsamung im Leben, ja für die Glückseligkeit während der ganzen Dauer des Lebens ist bei weitem das Wichtigste der Besitz der

Freundschaft (εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις), wie Epikur in den κύριαι δόξαι no. 29 sagt. Diesem Grundsatz entsprechend wurde in den epikureischen Kreisen die Freundschaft eifrig gepflegt; die Freundschaften der Epikureer werden in ähnlicher Weise gerühmt wie die der Pythagoreer, und nur die bei den letztern gemäſs dem Spruche κοινὰ τὰ τῶν φίλων angeblich bestehende Gütergemeinschaft miſsbilligt Epikur, da unter wahren Freunden eine solche Maſsregel überflüssig sei.

Das Wesen des Staates erfaſst Epikur sehr richtig, wenn er ihn für eine Schutzanstalt gegen das Unrecht erklärt, und in bezug auf sein Recht zu strafen den platonischen Gedanken vertritt, daſs die Strafe nur den Zweck hat, von dem Unrechttun abzuschrecken. Übrigens wird sich der Weise, wenn ihn der Ehrgeiz nicht zu sehr plagt, von den Staatsgeschäften fernhalten; von Epikur rührt der goldene Spruch her: λάθε βιώσας, „lebe im Verborgenen“.

Auch sonst ist die Moral des Epikur nicht ohne wertvolle Gedanken. Ähnlich wie Spinoza weiſs auch Epikur aus einer rein egoistischen Grundanschauung ethische Sätze abzuleiten, welche sich mit der Ethik des Christentums nahe berühren. So, wenn er lehrt: ἥδιον τὸ εὖ ποιεῖν τοῦ εὖ πάσχειν, „es macht mehr Freude, Wohltaten zu erweisen, als zu empfangen“, welches an den angeblich von Jesus selbst herrührenden Ausspruch Act. 20,35 erinnert: μακάριόν ἐστι μᾶλλον διδόναι ἢ λαμβάνειν, „geben ist seliger denn nehmen“.

Wie so oft kann auch bei Epikur die Beobachtung gemacht werden, daſs er intuitiv ethische Wahrheiten erfaſste, welche er sodann nur gezwungen aus den Grundanschauungen seines Systems abzuleiten wuſste.

III. Die Skeptiker.

Die Skepsis ist eine in der Natur des menschlichen Geistes begründete Erscheinung. Sie entspringt teils aus einer unberechtigten Verallgemeinerung des berechtigten Bewuſstseins von den der menschlichen Erkenntnis gesetzten Schranken, teils aus einer Art geistiger Trägheit, welche von der Weisheit

der Weisen, statt von ihr zu lernen, sich kleinmütig abwendet oder hochmütig über sie hinwegsetzt. Beides findet sich immer und überall; es hat daher zu allen Zeiten, in Indien und Griechenland, im Mittelalter und in der Neuzeit, Skeptiker gegeben und wird immer solche geben.

Schon bei den vorsokratischen Philosophen wurde das mutige Vertrauen auf die Kräfte des menschlichen Geistes zur Lösung der höchsten Probleme nicht selten von einer skeptischen Stimmung durchbrochen, von deren Äufserung bei Parmenides und Heraklit, bei Empedokles, Anaxagoras und Demokrit schon oben (S. 148) die Rede war. Die Sophisten sind nicht eigentlich zu den Skeptikern zu zählen, denn für den Skeptiker ist alles gleich falsch, für den Sophisten alles gleich wahr, der Skeptiker glaubt nichts zu wissen, der Sophist behauptet, alles zu wissen. Aber je reicher sich die durch Sokrates wieder zu Ehren gebrachte Philosophie entfaltete, je mehr sie in divergierende Richtungen auseinanderging, um so näher lag es auch, aus dem Widerspruche der Philosophen das Facit zu ziehen, dafs sie alle mit einander in der Irre gehen.

Der erste, welcher die Skepsis zu einer eigenen, neben dem Stoizismus und Epikureismus bestehenden Schuldisziplin erhob, war Pyrrhon von Elis, nach einer unsichern Angabe bei Diogenes L. IX, 61 Schüler eines Schülers des Megarikers Stilpon. Von Pyrrhons Leben ist nicht viel mehr bekannt, als dafs er als Freund des Anaxarchos am Alexanderzuge teilnahm, bei dieser Gelegenheit bis nach Indien gelangte und später in seiner Vaterstadt Elis eine, wie es scheint, wenig besuchte Schule eröffnete, der er, in dürftigen Umständen lebend, bis zu seinem Tode vorstand. Er starb, 90 Jahre alt, wahrscheinlich 270 a. C., so dafs, wenn die oben S. 395 und 431 mitgeteilten Data zutreffend sind, Zenon, Epikur und Pyrrhon, die Stifter der drei Hauptschulen der nacharistotelischen Philosophie, in einem und demselben Jahre, 270 a. C., gestorben wären. Pyrrhon selbst hat nicht geschrieben, und wir sind für seine Lehrmeinung auf das angewiesen, was Spätere von ihm berichten; nach Diogenes L. IX, 61 soll er gelehrt haben, „dafs nichts weder schön noch häfslich, weder gerecht noch ungerecht sei; und ähnlich in allem, dafs nichts

in Wahrheit sei, und dafs die Menschen in ihrem Handeln nur der Annahme und Gewohnheit folgen, denn jedes Ding sei ebensowenig dieses wie das (οὐ γὰρ μᾶλλον τόδε ἢ τόδε εἶναι ἕκαστον)“. Auch auf die ethischen Begriffe erstreckte Pyrrhon seine Skepsis, indem er Diogenes L. IX, 101 sagte: „Wenn es etwas gäbe, was an sich gut oder böse wäre, so müfste es auch für alle gut oder böse sein, so wie der Schnee für alle kalt ist. Es gibt aber kein Gutes oder Böses, welches für alle ein solches wäre; folglich gibt es nichts, was an sich gut oder böse wäre.“

Die literarische Autorität für die alte Skepsis war Pyrrhons Schüler Timon, welcher aus Phlius stammte und später vielfach in Athen sich aufhielt (nicht zu verwechseln mit dem zur Zeit des Peloponnesischen Krieges lebenden und durch seine Misanthropie berühmten Timon von Athen). Wie von seinem Lehrer Pyrrhon wird auch von Timon von Phlius behauptet, dafs er in Megara den Stilpon gehört habe. Sicherer ist, dafs er weiterhin Pyrrhons Schüler in Elis wurde, vorübergehend in Chalkis als Lehrer auftrat und den Rest seines Lebens in Athen zubrachte, wo er, ebenfalls 90 Jahre alt, vielleicht im selben Jahre mit Arkesilaos, 241 a. C. gestorben sein soll. Als Dichter und Schriftsteller in Prosa entfaltete er eine grofse Fruchtbarkeit; sein berühmtestes Werk waren die σίλλοι, „Spottgedichte“, nach denen er selbst bei Spätern der Sillograph heifst, in drei Büchern, in welchen er alle frühern Philosophen verspottet, mit Ausnahme des Xenophanes, den er in den beiden letzten Büchern, welche dialogische Form hatten, redend einführte.

Die Lehre des Timon und damit die Philosophie der ältern Skepsis überhaupt läfst sich an die drei Schlagworte ἀκαταληψία, ἐποχή und ἀταραξία anknüpfen.

1. ἀκαταληψία, „die Unerkennbarkeit“. Die Dinge sind für uns ihrem Wesen nach unerkennbar, indem hierzu weder Wahrnehmung noch Denken hinreichen, noch ein Zusammenwirken beider; auf sie pflegte Timon das auf zwei notorische Betrüger gemünzte Sprichwort anzuwenden:

συνῆλθεν Ἀτταγᾶς τε καὶ Νουμήνιος.

Die Dinge selbst widersprechen sich in dem, was sie aussagen, und den Gedanken der Philosophen ist allen gleicher

Wert (ἰσοσθένεια τῶν λόγων) beizumessen, daher sie sich durch ihren Widerspruch gegenseitig aufheben. Übrigens bezweifelte Timon nicht, daſs wir Vorstellungen haben, sondern nur, daſs diesen Vorstellungen eine Realität entspreche: „daſs der Honig süſs sei, nehme ich nicht an, aber daſs er süſs zu sein scheine, gebe ich zu“. Auf den naheliegenden Einwurf, den man von jeher den alles bezweifelnden Skeptikern gemacht hat, daſs sie damit auch ihre eigene Lehre umstürzen, soll Pyrrhon erklärt haben, daſs er (Diogenes L. IX, 74) „abgesehen von dem Vorbringen und Diskutieren fremder Meinungen nichts bestimme, auch nicht einmal dieses; denn auch daſs sie nichts bestimmten, bestritten sie, denn wenn sie z. B. sagten, wir bestimmen nichts (οὐδὲν ὁρίζομεν), so würden sie damit schon etwas bestimmen“.

2. ἐποχή, „die Zurückhaltung“, *assensionis retentio*, wie Cicero sagt, ist das dem Skeptiker allen Lehrmeinungen der Schulen gegenüber allein geziemende Verhalten. Er setzt ihnen keinen positiven Widerspruch entgegen, sondern ist wie eine Wage, welche sich bei zwei entgegenstehenden Behauptungen weder der einen noch der andern zuneigt, vielmehr in der Gleichgewichtslage (ἀρρεψία) beharrt. Der Weise beharrt, wie Timon sagte, in der ἀφασία, er behauptet nichts, gibt über nichts ein Urteil ab.

3. ἀταραξία, „die Unerschütterlichkeit“. Wer in dieser Weise von der Unerkennbarkeit der Wahrheit durchdrungen ist und infolgedessen sich jeder Meinungsäuſserung enthält, dem, und nur ihm allein, wird das zuteil, was Stoiker und Epikureer auf andern Wegen und vergebens suchten, die ἀταραξία, die Unerschütterlichkeit des Gemütes, welche, wie die Skeptiker sagten, der Enthaltung von allem Urteil so folgt wie dem Körper der Schatten. Zwar wird auch der Weise, ebenso wie die andern, die Kälte oder den Hunger fühlen, aber er wird sie nicht für Übel halten und sie daher mit Gelassenheit (so möchten wir hier μετριοπάθεια übersetzen) ertragen.

Eine kurze Zusammenfassung der Lehre der alten Skeptiker gibt Aristokles bei Euseb. praep. ev. XIV, 18: „Timon erklärt, wer glücklich sein wolle, müsse auf folgende drei Punkte

achten: erstlich, von welcher Art die Dinge sind, zweitens, wie wir uns zu ihnen zu verhalten haben, und endlich, was durch dieses Verhalten gewonnen wird. Was nun die Dinge betrifft, so hält er sie, wie berichtet wird, für nach beiden Seiten hin unentscheidbar und unabwägbar und unbeurteilbar. Mithin seien weder unsere Wahrnehmungen noch auch die Meinungen für wahr oder für falsch zu halten. Daher müsse man ihnen auch keinen Glauben schenken, sondern sich jeder Meinung, jeder Hinneigung und jeder Entscheidung enthalten, und erklären: alles ist nicht mehr seiend als nicht seiend, oder: es ist ebensowohl seiend als nicht seiend, oder: es ist weder seiend noch nicht seiend. Wer sich so verhalte, so lehrt Timon, dem werde zuteil erstlich die Zurückhaltung von jeder Behauptung (ἀφασία) und sodann die Unerschütterlichkeit des Gemütes (ἀταραξία)."

Mit Timon oder seinen unmittelbaren Schülern scheint nach dem glaubwürdigern der Zeugnisse, welche Diogenes L. IX, 115 beibringt, die alte pyrrhoneische Skepsis, unfruchtbar, wie sie ihrer Natur nach war, erloschen zu sein, und auch Cicero erklärt von ihr, dafs sie *jam diu fracta et exstincta* sei (de orat. III, 17,62). Wer in den beiden auf Timon folgenden Jahrhunderten skeptischen Neigungen huldigte, der mochte ihre Befriedigung in der mittlern Akademie eines Arkesilaos und Karneades finden, wiewohl diese keineswegs als eine Fortsetzung der alten Skepsis zu betrachten ist; denn zwischen ihrem Stifter Arkesilaos und Timon bestand nach Diogenes L. IX, 115 Gegnerschaft, und die Anknüpfungspunkte der akademischen Skepsis liegen vielmehr im platonischen System, nach welchem, wie oben gezeigt, nur von den Ideen, welche die Platoniker nicht mehr gelten lassen wollten, eine ἐπιστήμη, hingegen von der aufser ihnen allein übrig bleibenden Erscheinungswelt nur eine δόξα möglich war. Auch ist die auf Grund dieser Anschauung von Karneades entwickelte Wahrscheinlichkeitstheorie (oben S. 313) von der alten pyrrhoneischen Skepsis von Grund aus verschieden. Nachdem aber die vierte und fünfte Schule der Akademie unter Philo und Antiochus wieder eine dogmatische Richtung eingeschlagen hatte, wurde im Gegensatze zu dem mehr und mehr sich aus-

breitenden Dogmatismus und Eklektizismus die alte pyrrhoneische Skepsis noch einmal zu neuem Leben erweckt.

Als erster Begründer dieser jüngern Skepsis wird ein gewisser Ptolemaeus von Kyrene genannt, welcher mutmaſslich um 100 a. C. lebte, aber ebensowenig wie seine beiden Schüler Sarpedon und Herakleides von Bedeutung gewesen sein kann, da sonst Cicero in der angeführten Stelle und an andern Orten (de finibus II, 11,35; V, 8,23) nicht die Skepsis als eine längst erledigte Sache behandeln könnte.

Zu neuer Bedeutung gelangte die skeptische Schule erst durch Aenesidemus (bei Sextus und Eusebius meist Αἰνησίδημος, sonst gewöhnlich Αἰνεσίδημος geschrieben) aus Knossos, der angeblich ein Schüler des Herakleides war, und von dem wir nur wissen, daſs er zu Anfang unserer Zeitrechnung, nach andern schon fünfzig Jahre früher, in Alexandria eine Schule hielt und im Geiste des Pyrrhon verschiedene Schriften verfaſste, von deren bedeutendster, den Πυρρώνειοι λόγοι in acht Büchern, bei Photius ein kurzer Auszug sich findet. Zur Begründung seiner Lehre von der Unerkennbarkeit der Wahrheit stellte Aenesidemus folgende zehn τρόποι oder Gesichtspunkte (auch τόποι oder λόγοι genannt) auf (nach Sext. Pyrrh. Hyp. I, 36 fg.).

1. ὁ παρὰ τὴν τῶν ζῴων ἐξαλλαγήν, die Verschiedenheit der lebenden Wesen im allgemeinen;

2. ὁ παρὰ τὴν τῶν ἀνθρώπων διαφοράν, die Verschiedenheit der Menschen;

3. ὁ παρὰ τὰς διαφόρους τῶν αἰσθητηρίων κατασκευάς, die verschiedenen Einrichtungen der Sinnesorgane;

4. ὁ παρὰ τὰς περιστάσεις, die Verschiedenheit der (subjektiven) Zustände;

5. ὁ παρὰ τὰς θέσεις καὶ τὰ διαστήματα καὶ τοὺς τόπους, die Verschiedenheit der Stellung, Entfernung und örtlichen Umgebung eines Objektes;

6. ὁ παρὰ τὰς ἐπιμιξίας, Vermischung mit Anderartigem (z. B. Trübung durch zwischenliegende Medien);

7. ὁ παρὰ τὰς ποσότητας καὶ σκευασίας τῶν ὑποκειμένων, die verschiedene Wirkung der Objekte je nach Quantum und Komposition derselben;

8. ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι, die Relativität (aller Erscheinungen und Wahrnehmungen);

9. ὁ παρὰ τὰς συνεχεῖς ἢ σπανίους ἐγκυρήσεις, die Häufigkeit oder Seltenheit der Eindrücke;

10. ὁ παρὰ τὰς ἀγωγὰς καὶ τὰ ἔθη καὶ τοὺς νόμους καὶ τὰς μυθικὰς πίστεις καὶ τὰς δογματικὰς ὑπολήψεις, die Verschiedenheit der Erziehung, Gewohnheit, Sitte, religiösen und philosophischen Anschauungen.

Diese zehn Tropen wurden durch Agrippa, einen Skeptiker aus unbestimmter Zeit, teils vereinfacht, teils vervollständigt zu folgenden fünf τρόποι:

1. ὁ ἀπὸ τῆς διαφωνίας, die in Leben und Lehre vorliegenden Widersprüche;

2. ὁ ἀπὸ τῆς εἰς ἄπειρον ἐκπτώσεως, der *regressus in infinitum* bei der Abhängigkeit der Erkenntnisse von einander;

3. ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι, die Relativität;

4. ὁ ἐξ ὑποθέσεως, die Annahme unbegründeter Voraussetzungen;

5. ὁ διάλληλος τρόπος, der *circulus in demonstrando.*

Noch kürzer wurden von Spätern die Tropen zu zweien zusammengefafst, indem man sie darauf zurückführte, dafs eine jede Sache weder durch sich selbst bewiesen werden könne, wie aus dem Widerstreit der Meinungen hervorgehe, noch durch eine andere, da es mit dieser wieder ebenso stehe, usw.

Der einzige Skeptiker, von dem uns Schriften erhalten sind, ist der Arzt Sextus Empiricus (Σέξτος Ἐμπειρικός), welcher um 200 p. C. oder etwas später einer skeptischen Schule, sei es in Rom, Athen oder anderswo, vorstand. Seine Schriften, Πυρρώνειοι ὑποτυπώσεις, „Pyrrhoneische Skizzen" in drei Büchern, und Πρὸς μαθηματικούς in elf Büchern (eigentlich zwei Werke, Buch I—VI gegen die Grammatiker, Rhetoren, Geometer, Arithmetiker, Astrologen, Musiker, und Buch VII—XI gegen die dogmatischen Logiker, Physiker und Ethiker), sind nicht nur unsere Hauptquelle für die Kenntnis der Skepsis, sondern auch eine Fundgrube für die Lehrmeinungen früherer Philosophen. Von den eigenen Aufstellungen des Sextus sind am bemerkenswertesten seine Bekämpfung des Kausalitätsgesetzes und des Syllogismus.

Gegen die **Kausalität** wendet Sextus ein, dafs die Ursache a) nicht gleichzeitig mit der Wirkung sein könne, denn dann müfsten sich Ursache und Wirkung auch vertauschen lassen; b) könne die Ursache ebensowenig und aus demselben Grunde der Wirkung nachfolgen; die Ursache könne aber auch c) nicht der Wirkung vorhergehen, weil sie immer die Ursache von etwas sei, mithin die Wirkung schon voraussetze. — Zu bemerken ist hiergegen, dafs die Ursache nichts anderes ist als eine bestimmte Begebenheit, welche als solche das Dasein der Wirkung nicht voraussetzt. Diese Begebenheit nennen wir Ursache erst, wenn eine Wirkung aus ihr erfolgt ist.

Gegen den **Syllogismus** macht Sextus die interessante Bemerkung, dafs jeder Syllogismus ein Zirkel sei, da der Obersatz nur durch Induktion aus einer Reihe von einzelnen Sätzen gewonnen werde, zu denen auch der Schlufssatz gehöre, wenn anders der Obersatz auf einer vollständig durchgeführten Induktion beruhe, und nur in diesem Falle könne er wissenschaftliche Gewifsheit beanspruchen. — Dieses Argument übersieht die Tatsache, dafs die Natur in ihrem Schaffen gleichmäfsige Bildungen und Verhältnisse hervorbringt, welche auch bei nicht vollständig durchführbarer Induktion zur Aufstellung allgemeiner Sätze berechtigen, aus welchen weiterhin ein nicht der Beobachtung zugänglicher einzelner Fall als Schlufs gefolgert werden kann.

IV. Die Eklektiker.

Der philosophische Eklektizismus zeigt dieselben Vorzüge und Mängel, welche für den Dilettantismus auf allen Gebieten der Wissenschaft und der Kunst charakteristisch sind. Wir gewahren an ihm eine warme und erwärmende Liebe für alles Grofse und Schöne, gepaart mit einer gewissen Oberflächlichkeit, welche über die tiefer liegenden Differenzen der Lehrmeinungen hinwegsieht und an ihrer Unvereinbarkeit, auch wo er sich derselben bewufst wird, keinen Anstofs nimmt, zumal es ihm nicht so sehr um theoretische Erörterungen,

wie um das Gewinnen praktischer, für das Leben brauchbarer Überzeugungen zu tun ist.*

Wie überall, so gehört auch in der griechischen Philosophie der Eklektizismus der spätern Periode ihrer Entwicklung an. Sokrates, obgleich er vielleicht der erste war, welcher das Wort ἐκλεγόμεθα in philosophischem Sinne gebrauchte (oben S. 165), war doch kein Eklektiker; aber nachdem die von ihm ausgehenden Anregungen sich fortentwickelt hatten und in die Lehren der Akademiker und Peripatetiker, der Stoiker und Epikureer auseinandergegangen waren, konnte es bei dem Nebeneinanderbestehen und den mannigfachen Berührungen, welche in Athen, Rom, Alexandria und an andern Orten zwischen den verschiedenen Schulen stattfanden, nicht ausbleiben, dafs Gedankenelemente aus der einen in die andere übernommen wurden, namentlich in dem Mafse, wie die antike Kultur in dem Weltreiche der Römer sich zentralisierte, deren auf das Praktische gerichteter Sinn weniger auf theoretische Streitlust als auf die Gewinnung ethischer Grundwahrheiten Wert legte und diese willkommen hiefs, wo er sie fand. So war es schon bei den Stoikern Panaitios und Poseidonios die Rücksicht auf das praktische Bedürfnis, welche sie veranlafste, den alten, starren Stoizismus durch Aufnahme platonischer Elemente zu mildern, und aus denselben Motiven kehrte die Akademie von der Skepsis eines Karneades in Philon und Antiochus zu einer dogmatischen Anschauung zurück, welche

* Sehr verschieden vom Eklektizismus ist eine Richtung wie die, welche wir von Anfang an verfolgt haben und der auch gegenwärtige Schrift dient, indem wir die Verschiedenheiten der philosophischen Anschauungen nicht zu verwischen suchen, sondern in ihrer vollen Eigentümlichkeit bestehen lassen, hingegen die Anknüpfungspunkte jeder Philosophie in der allen gemeinsamen Natur der Dinge aufsuchen, und von hier aus eine bei aller Verschiedenheit der äufsern Form und Terminologie weitgehende Übereinstimmung aller Philosophen nachzuweisen bemüht sind. Der Eklektiker gleicht einem Manne, welcher aus den Blumen am Wege einen buntfarbigen, schon in der Hand welkenden Straufs bindet, wir lassen diese Blumen in ihrem natürlichen Wachstum bestehen und sind nur bemüht, aus der Gemeinsamkeit des Bodens, der sie alle trägt, und der Verschiedenheit des ihm anvertrauten Samens Wachstum und Beschaffenheit aller dieser verschiedenen Blumen zu verstehen.

die Lehre des Platon mit denen der Stoa in reichem Maſse durchsetzte (oben S. 314).

In den folgenden Jahrhunderten gewann der Eklektizismus, welcher eine Stütze seiner ethischen und religiösen Ansichten vorwiegend aus Platon und den Stoikern, daneben aus den Peripatetikern und dem seit Beginn unserer Zeitrechnung aufkommenden Neupythagoreismus schöpfte, als eine ohne tiefere Studien leicht faſsliche Popularphilosophie im weiten Römischen Reiche groſse Verbreitung, ohne daſs er, bei seiner eigenen Unfruchtbarkeit, Erscheinungen von besonderm philosophischen Interesse zutage gefördert hätte. Bei den meisten seiner Anhänger ging er neben dem eigentlichen Berufe, der aus ihm geistige und sittliche Erhebung schöpfte, nebenher; so in Rom bei dem Redner M. Tullius Cicero, welchen wir, als den bedeutendsten Vertreter des Eklektizismus und bei dem groſsen historischen und literarischen Interesse, welches sich an seine Persönlichkeit knüpft, etwas näher betrachten wollen.

M. Tullius Cicero, geboren am 3. Januar 106 a. C. in der Provinzialstadt Arpinum, von Hause aus dem Ritterstande angehörig, erhielt seine erste Erziehung in Rom durch griechische Lehrer und widmete sich, nach Annahme der *toga virilis* im Jahre 90 a. C., zu Rom juristischen und philosophischen Studien. In letzterer Hinsicht hörte er kurze Zeit den Epikureer Phaedrus und sodann den 88 von Athen nach Rom geflüchteten Akademiker Antiochus (oben S. 313 fg.), sowie den gelehrten Stoiker Diodotus, der später in Ciceros Hause lebte und seine Tage beschloſs. Seit dem Jahre 82, in welchem Cicero, wie er (Brutus 90,311) von sich sagt, *ad causas et privatas et publicas adire coepimus*, trat zwar nicht die Liebe zur Philosophie, aber doch die Beschäftigung mit ihr, hinter andern Obliegenheiten zurück, bis sie während der 79—77 nach Griechenland unternommenen Erholungsreise durch die Vorträge des Akademikers Antiochus und des Epikureers Zenon zu Athen, sowie die des Stoikers Poseidonios zu Rhodos neue Anregung und Förderung erfuhren, welche die folgenden dreiſsig Jahre hindurch dem Cicero während seines an Taten und Wechselfällen reichen Lebens einen idealen Halt boten. Er

wurde im Jahre 76 Quästor, 69 Aedilis curulis, 66 Prätor und 63 Konsul, als welcher er die katilinarische Verschwörung aufdeckte, aber auch sich dadurch Feindschaften zuzog, welche ihm, da er zu dem 60 geschlossenen Triumvirat des Pompejus, Caesar und Crassus keine feste Stellung gewinnen konnte, nötigten, 58—57 nach Mazedonien ins Exil zu gehen. Seiner politischen Bedeutung beraubt, wandte er sich nach seiner Rückkehr zu schriftstellerischer Tätigkeit und verfaſste 53 die sechs Bücher *de republica*, von denen nur etwa ein Viertel erhalten ist, und 51 die unvollendet gebliebene Schrift *de legibus*, drei Bücher. Beide sind der Form nach den gleichnamigen platonischen Schriften nachgebildet und enthalten neben eigenen Erfahrungen Gedanken des Platon, Aristoteles und Panaitios. Nach einer neuen Unterbrechung durch die Statthalterschaft in Cilicien (51—50) und den Anschluſs an das Heer des nach Griechenland flüchtenden Pompejus (49) kehrte er nach Rom zurück, wurde von Cäsar begnadigt und suchte in den drei letzten Jahren seines Lebens über den Schicksalen des Vaterlandes und seiner eigenen Familie (46 Scheidung von seiner Gattin Terentia, 45 Tod seiner Tochter Tullia) Trost in philosophischer Schriftstellerei. In schönen und beredten Worten spricht er sich Tusc. V, 2,5 über seine Stellung zur Philosophie aus: *Cuius in sinum quum a primis temporibus aetatis nostra voluntas studiumque nos compulisset, his gravissimis casibus in eundem portum, ex quo eramus egressi, magna jactati tempestate confugimus. O vitae philosophia dux, virtutis indagatrix expultrixque vitiorum! quid non modo nos, sed omnino vita hominum sine te esse potuisset? Tu urbes peperisti, tu dissipatos homines in societatem vitae convocasti, tu eos inter se primo domiciliis, deinde conjugiis, tum litterarum et vocum communione junxisti, tu inventrix legum, tu magistra morum et disciplinae fuisti. Ad te confugimus, a te opem petimus, tibi nos, ut antea magna ex parte, sic nunc penitus totosque tradimus. Est autem unus dies bene et ex praeceptis tuis actus peccanti immortalitati anteponendus.*

In rascher Folge verfaſste nun Cicero von dem Jahre 46 bis zu seiner (infolge der Proskription durch das zweite Triumvirat des Octavianus, Antonius und Lepidus) am 7. Dezember 43

zu Cajeta in Campanien erfolgenden Ermordung eine ganze Reihe philosophischer Schriften, welche, wenn sie auch eine gründlichere Durcharbeitung des Stoffes vielfach vermissen lassen, doch das grofse Verdienst haben, für die Römer in ihrer Sprache und in klarer und gefälliger Form viele Vorlagen griechischer Philosophen bearbeitet zu haben, worüber sich Cicero in einem Briefe an Atticus aus dem Jahre 44 offen ausspricht: Ἀπόγραφα *sunt*, *minore labore fiunt*, *verba tantum adfero*, *quibus abundo* (ad Att. XII, 52). Die auf diese Weise entstandenen Schriften sind, wenn wir von den vier kleinern Abhandlungen (Paradoxa, de fato, Cato major de senectute und Laelius de amicitia) absehen, folgende sechs.

1. *Academica* (aus dem Jahre 45), ursprünglich aus zwei Büchern, Catulus und Lucullus, bestehend *(Academica priora)*, später in vier Bücher umgearbeitet *(Academica posteriora)*; von der spätern Bearbeitung ist nur das erste Buch, eine Geschichte der Erkenntnistheorie von Sokrates bis Arkesilaos enthaltend, von der frühern nur das zweite, welches die Erkenntnistheorie des Philon und Antiochus behandelt, auf uns gekommen; die Vorlage bestand neben persönlich gehörten Vorträgen aus den Schriften des Philon und Antiochus.

2. *De finibus bonorum et malorum* (verfafst 45) in fünf Büchern, behandelt in Buch I—II die Ethik des Epikur, III—IV die der Stoiker, und V die der Akademiker und Peripatetiker; als Quellen dienten neben Vorlesungen die Schriften des Phaedrus oder Philodemus sowie des Antiochus und anderer Akademiker.

3. *Tusculanae disputationes* (verfafst 45—44) in fünf Büchern, behandelt in mehr populärer Darstellung die Themata: *de contemnenda morte*, *de tolerando dolore*, *de aegritudine lenienda*, *de reliquis animi perturbationibus*, *virtutem ad beate vivendum se ipsa esse contentam*. Als Quellen dienten für das erste Buch Poseidonios und Krantor, für die folgenden mutmafslich Schriften des Panaitios, Poseidonios und Antiochus.

4. *De natura deorum* (verfafst 45—44) in drei Büchern, behandelt im ersten Buche die Theologie der Epikureer entweder nach Philodemos' περὶ εὐσεβείας oder nach Phaedrus' περὶ θεῶν als gemeinsamer Quelle für Cicero und Philodemos;

die angehängte Kritik nach Kleitomachos; im zweiten Buche die Gotteslehre der Stoiker nach Poseidonios oder Panaitios, im dritten die der Akademiker nach Kleitomachos.

5. *De divinatione* (verfafst 44) über die Wahrsagekunst, in zwei Büchern, von denen das erste auf Poseidonios' περὶ μαντικῆς, das zweite auf Schriften des Kleitomachos und daneben des Panaitios beruht.

6. *De officiis*, eine populäre Sittenlehre, verfafst erst nach Cäsars Tode, in drei Büchern, von denen das erste und zweite von den Begriffen des *honestum* und *utile* nach Panaitios' περὶ τοῦ καθήκοντος, das dritte über den Konflikt des *honestum* mit dem *utile*, mutmafslich in Anlehnung an eine Schrift des Poseidonios, handelt.

Die philosophischen Anschauungen des Cicero sind teils abhängig von dem Skeptizismus der mittlern Akademie, zu welchem ihn nicht sowohl die in der Sache liegenden Schwierigkeiten treiben, als vielmehr die Wahrnehmung der Uneinigkeit unter den Philosophen, teils strebt sie einen eklektischen Dogmatismus an, der einen festen Grund der Wahrheit in den Lehren findet, welche allen Philosophen gemeinsam sind. Die skeptische, auf eine Wahrscheinlichkeitstheorie in der Weise des Karneades hinauslaufende Neigung zeigt sich vorwiegend in theoretischen, die Dialektik und Physik betreffenden Fragen, während Cicero in der Ethik, die für ihn weitaus das Wichtigste ist, einen dogmatischen Standpunkt auf stoischer und peripatetischer Grundlage zu gewinnen sucht. Neben der Sinneswahrnehmung, deren Wahrheit Cicero nicht bezweifelt, sieht er die Hauptquelle unserer Überzeugungen über Gott, Seele und Moralität in einem uns von Natur an innewohnenden Wahrheitsgefühl; Tusc. I, 16,36: *Ut deos esse natura opinamur qualesque sint ratione cognoscimus, sic permanere animos arbitramur consensu nationum omnium.* In bezug auf die Gottheit hält er fest an ihrer Einheit und Geistigkeit, an der Zweckmäfsigkeit ihres Wirkens und ihrer Fürsorge für die Welt, will aber auch die polytheistische Volksreligion, abgesehen von den Auswüchsen des Aberglaubens, aus praktischen Gründen erhalten wissen. Die Unsterblichkeit der Seele erweist er teils aus einem eingeborenen (*insitum*, Tusc. I,

12,27) Bewufstsein und dem *consensus gentium*, teils mit Hilfe der platonischen Argumente; auch an der Freiheit des Willens hält er, wie sich aus der unvollständigen Schrift *de fato* (14,31) erkennen läfst, auf Grund des sittlichen Bewufstseins fest. In gleicher Weise wird in der Ethik die epikureische Lustlehre widerlegt durch Berufung auf die Tatsachen des sittlichen Bewufstseins; sind auch nicht die Tugenden, so sind doch die Keime und Anlagen zu ihnen dem Menschen angeboren, Tusc. III, 1,2: *Sunt enim ingeniis nostris semina innata virtutum.* In der Bestimmung des Wesens der Tugend aber und damit des *summum bonum* läfst sich ein eigentümliches Schwanken bei Cicero nicht verkennen. Zwar dafs die Akademiker und Peripatetiker in der Hauptsache einig sind, nimmt er mit Antiochus an, ob aber die Abweichungen des stoischen Tugendbegriffes von dem peripatetischen wesentlich oder nur unwesentlich seien, darüber vertritt er keine konsequente Meinung, ist sich dessen auch bewufst und gibt dem Einwurfe gegenüber, den man gegen ihn erheben könnte, Tusc. V, 11,33, die für seinen ganzen Standpunkt charakteristische Erklärung ab, dafs er nicht, wie in einem gerichtlichen Verhör, seine Ansichten zu Protokoll nehmen lasse, vielmehr von Tag zu Tag sich die Freiheit seiner Entscheidungen vorbehalte: *nos in diem vivimus, quodcunque nostros animos probabilitate percussit, id dicimus, itaque soli sumus liberi.* So neigt er einerseits zu der Erhabenheit, Strenge und Konsequenz der stoischen Moral bis in ihre Paradoxa hinein, und behauptet sogar Tusc. V, 26,75 *beatam vitam in Phalaridis taurum descensuram*, während er andererseits zu viele Erfahrungen des praktischen Lebens gewonnen hat, um nicht einzusehen, dafs in ihm das stoische Ideal undurchführbar ist, und dafs zur vollen Glückseligkeit in peripatetischer Weise neben der Tugend auch äufsere Glücksgüter erforderlich sind, eine Überzeugung, welche er mit der stoischen Forderung des *naturae convenienter vivere* durch die Bemerkung in Einklang zu bringen weifs, dafs ein gewisses sinnliches Wohlbehagen, dafs Gesundheit, Heiterkeit des Gemüts usw. gleichfalls zu den Anforderungen der Natur gehören, dafs die starre Forderung der Stoiker: *nihil bonum nisi quod honestum, nihil malum nisi quod turpe*, ein frommer

Wunsch bleibe, und dafs *illud et melius et verius, omnia quae natura aspernetur, in malis esse: quae asciscat, in bonis* (Tusc. II, 13,30). — Man hat dem Cicero seine philosophischen Inkonsequenzen oft hart vorgeworfen, sollte aber nicht vergessen, dafs Philosophie nicht blofs in der Bildung von Systemen besteht, und auch einen Mann zu schätzen wissen, der aus der Fülle einer reichen Lebenserfahrung philosophische Überzeugungen gewonnen hat und darbietet, selbst wenn diese nicht in jeder Hinsicht zusammenstimmen.

V. Die jüdisch-alexandrinische Philosophie.

1. Die jüdisch-alexandrinische Philosophie vor Philon.

Während in Rom und Athen durch die nahe Berührung der verschiedenen Philosophenschulen platonische Gedanken in den Stoizismus, stoische in den Platonismus eindrangen, vollzog sich in Ägypten als erstes Vorspiel der mittelalterlichen Philosophie eine Verknüpfung ebendieser platonischen und stoischen Elemente mit den aus ganz andern kulturellen und intellektuellen Motiven entsprungenen Anschauungen des Alten Testaments.

Der Schauplatz dieser seltsamen Mischphilosophie war Alexandria in Ägypten, welches, gegründet 331 a. C. von Alexander dem Grofsen — mit richtigem Verständnis der Wichtigkeit dieses Platzes für den Welthandel —, unter der verhältnismäfsig milden und weisen Herrschaft der drei ersten Ptolemäer (Lagi 331—283, Philadelphos 283—246, Euergetes 246—221) sich zu hoher Blüte erhob, die auch in den folgenden Jahrhunderten unter trübern politischen Verhältnissen fortdauerte. Hier bestanden im Museion und Serapeion die berühmten Bibliotheken, hier erblühte die alexandrinische Gelehrsamkeit unter Zenodotos und Eratosthenes, Aristophanes von Byzanz und Aristarchos, wie auch die alexandrinische Poesie eines Aratos, Kallimachos, Apollonios Rhodios, und hier hatte sich auch eine zahlreiche jüdische Kolonie zusammengefunden, war zu Wohlstand und Bildung gelangt und hatte Männer hervorgebracht, welche in gleicher Weise

von der Heiligkeit der väterlichen Traditionen und dem Werte der griechischen Bildung überzeugt waren.

Das älteste Denkmal ihrer Tätigkeit sind die *Biblia septuaginta interpretum*, gewöhnlich kurzweg als *Septuaginta* bezeichnet, eine aus dem Bedürfnis der ägyptischen, des Hebräischen nicht mehr hinreichend kundigen Juden nach und nach entstandene griechische Übersetzung der Bücher des Alten Testaments, welche nach einem angeblich von Aristeas, einem Hofbeamten des Ptolemäus Philadelphus, in Wahrheit von einem spätern alexandrinischen Juden verfafsten Briefe unter wunderbaren, von Philon und Josephus noch weiter ausgeschmückten Umständen entstanden sein soll. Auf die Anregung des Demetrius Phalereus, welcher Bibliothekar unter Ptolemäus Lagi war, aber von Ptolemäus Philadelphus nach Oberägypten verbannt wurde, soll Ptolemäus Philadelphus sich die heiligen Schriften der Hebräer und geeignete Übersetzer von Eleazar, dem Hohenpriester von Jerusalem, erbeten haben. Dieser sandte, wie weiter berichtet wird, für jeden der zwölf Stämme Israels sechs, also im ganzen 72 Dolmetscher nach Alexandria, wo sie, mit hohen Ehren aufgenommen und in der stillen Abgeschiedenheit der Insel Pharos untergebracht, in 72 Tagen das Alte Testament übersetzt haben sollen, unabhängig von einander und doch völlig übereinstimmend, weil sie, wie Philon, de vita Mosis II, p. 140 M sagt: ἐνθουσιῶντες προεφήτευον, οὐκ ἄλλα ἄλλοι, [καὶ] τὰ δ' αὐτὰ πάντες ὀνόματα καὶ ῥήματα, ὥσπερ ὑποβολέως ἑκάστοις ἀοράτως ενηχοῦντος, „von enthusiastischem Prophetengeiste ergriffen nicht der eine so und der andere anders, sondern alle mit ebendenselben Worten und Ausdrücken übersetzten, als wenn ein inspirierender Geist es jedem eingeflüstert hätte“. Das Wahre an der Sache wird sein, dafs unter den ägyptischen, griechisch redenden Juden schon unter den ersten Ptolemäern aus dem Bedürfnis des Kultus heraus eine wortgetreue und schwerfällige Übersetzung, zunächst nur des Pentateuchs, nach und nach auch der Propheten und Hagiographa, geschaffen wurde, welcher man schliefslich auch die Apokryphen des Alten Testaments angliederte. Man hat schon in der Septuaginta einen tiefer gehenden Einflufs der griechischen Philo-

sophie nachweisen wollen, aber nur so viel davon läfst sich zugeben, dafs in dieser Übersetzung die anthropomorphischen und anthropopathischen Elemente in der Vorstellung Gottes zurückgedrängt sind und dafür sein Eingreifen in die Weltordnung nicht durch ihn selbst, sondern durch Mittelwesen, wie Engel und Personifikationen der göttlichen Kräfte, mehr als im hebräischen Original hervortritt.

Deutlicher zeigt sich schon ein Einflufs der griechischen, speziell der pythagoreischen Philosophie bei zwei jüdischen Sekten, den Therapeuten, von denen wir nur durch die angeblich philonische Schrift Περὶ βίου θεωρητικοῦ wissen, dafs sie in der Umgegend von Alexandria lebten und eine dem Neupythagoreismus verwandte asketische und beschauliche Lebensordnung beobachteten, und bei den in Palästina in mönchischer Abgeschiedenheit lebenden Essenern (mutmafslich von חָשָׁה, „schweigen“, vgl. das indische *maunam*, „Schweigen“, von *muni*, „der Einsiedler“), welche, nach den Berichten des Philon, Josephus und Plinius, viertausend an der Zahl, über ganz Palästina zerstreut, in klösterlichen Ordenshäusern von ihrer Arbeit lebten, Gütergemeinschaft, Ehelosigkeit und Enthaltung von Fleischnahrung beobachteten, wegen ihrer Verwerfung der blutigen Opfer vom jüdischen Kultus ausgeschlossen waren und durch ihre Lebensweise wie auch durch ihre geheimgehaltenen Lehren von einer Präexistenz, Unsterblichkeit und einem durch die ganze Natur verbreiteten Gegensatze des Guten und Bösen, Männlichen und Weiblichen an ähnliche Vorstellungen im Platonismus und Pythagoreismus erinnerten.

Das Bestreben, alttestamentliche und griechische Gedanken zu verschmelzen, tritt unverkennbar zutage in den bei Clemens Alexandrinus und Eusebius erhaltenen, freilich mehrfach angezweifelten Fragmenten des Aristobulos, eines jüdischen Peripatetikers aus Alexandria, welcher dem Ptolemaios Philometor (181—145) seinen Kommentar zum Pentateuch widmete, in dem von allegorischer Ausdeutung ein weitgehender Gebrauch gemacht worden sein soll. Die Aufnahme griechischer Gedanken in den Kreis seiner jüdischen Anschauungen suchte er, vielleicht als der erste, durch die verwegene, von spätern

jüdischen und christlichen Schriftstellern oft wiederholte Behauptung zu rechtfertigen, dafs nicht nur Pythagoras und Platon, sondern auch schon die ältesten griechischen Dichter die mosaischen Schriften gekannt und aus ihnen ihre Weisheit geschöpft hätten*, welches zu beweisen er sich auf gefälschte, aber von Clemens und Eusebius nicht als Fälschungen erkannte Verse des Orpheus und Linos, Homer und Hesiod berief. Gott wohnt nach Aristobulos aufserhalb der Welt, im Himmel, und kann, ähnlich wie bei Aristoteles, nur durch den νοῦς erkannt werden, „keine Seele der Sterblichen erkennt ihn, aber durch den Geist wird er erkannt (νῷ δ' εἰσοράαται)“. Die anthropomorphen Vorstellungen des Alten Testaments, welche Gott Augen und Ohren, Hände und Füfse u. dgl. zuschreiben, werden in der Weise des φυσικὸς λόγος der Stoiker (oben S. 427) auf Verhältnisse und Ereignisse der Natur bezogen; so wird das Licht, mit dem die Schöpfung beginnt, auf die göttliche σοφία gedeutet, welche als erstes Erschaffenes schon hier, wenn auch nicht so weitgehend wie im spätern „Buche der Weisheit“, eine gewisse Selbständigkeit gewinnt; die Siebenzahl der Schöpfungstage wird mit pythagoreisierender Zahlensymbolik erklärt, die ganze Schöpfung aber wie auch die Regierung der Welt erfolgt durch eine von Gott ausgehende Kraft (θείᾳ δυνάμει); Gott als der Gute kann nichts Übles bewirken, aber in seinem Gefolge befinden sich Gnade, Zorn und andere Kräfte, auf denen alles Übel in der Welt beruht.

* Clem. Al. Strom. I, 22, p. 121, 3 Dind.: „Aristobulos sagt in dem ersten der dem Philometor gewidmeten Bücher wörtlich: «Aber auch Platon ist der bei uns bestehenden Gesetzgebung gefolgt und wird darüber betroffen, dafs er sich mit allem in ihr Vorkommenden befafst hat. Sie war nämlich schon vor Demetrios [oben S. 463] von andern, vor der Herrschaft Alexanders und der Perser, übersetzt worden, sowohl die Geschichte des Auszugs unserer Landsleute, der Hebräer, aus Ägypten, als auch das göttliche Eingreifen bei allem, was mit ihnen geschehen, die Besitzergreifung des Landes und die ganze Auslegung der Gesetzgebung, so dafs es klar ist, dafs der genannte Philosoph vieles sich angeeignet hat, denn lernbegierig war er; wie auch schon Pythagoras vieles, was von uns stammt, herübergenommen und seinem Lehrgebäude einverleibt hat.» Numenius aber, der Pythagoreer [150 p. C.], schreibt geradezu: «Was ist denn Plato weiter als ein attisch redender Moses (Μωυσῆς ἀττικίζων)?»“

Bestimmter als die Kräfte bei Aristobulos, aber weniger bestimmt als der λόγος und die Ideen bei Philon, erscheint, von Gott unterschieden und als selbständiges Mittelwesen zwischen ihm und der Welt hypostasiert, die göttliche Weisheit in der zu den Apokryphen des Alten Testaments gerechneten Weisheit Salomonis (Σοφία Σαλωμών), verfafst von einem alexandrinischen Juden etwa um 100 a. C., in welcher die Weisheit als Abglanz (ἀπαύγασμα) des ewigen Lichtes, als unbefleckter Spiegel (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον) der göttlichen Kraft, als Ausflufs (ἀπόρροια) seiner Herrlichkeit gefeiert wird (VII, 25—26); in zunehmender Verselbständigung wird ihr ein Zusammenleben mit Gott (συμβίωσις θεοῦ) zugeschrieben; μύστις γάρ ἐστι τῆς τοῦ θεοῦ ἐπιστήμης, καὶ αἱρέτις τῶν ἔργων αὐτοῦ, „denn sie ist eingeweiht in das Wissen Gottes und Bestimmerin seiner Werke" (VIII, 3—4); sie war dabei, als er die Welt schuf (IX, 9), als Gottes Hand die Welt aus einer gestaltlosen Materie (ἐξ ἀμόρφου ὕλης) bildete (XI, 17). Auch die Menschenseele ist von Gott geschaffen (XV, 11), hat aber schon vor der Vereinigung mit dem Körper präexistiert (VIII, 20) und wird nach einem frommen Leben selig und unsterblich bei Gott sein (I, 15 fg.; II, 22—24; III, 1 fg.; V, 16), während die Bösen nur bis zum grofsen Tage des Gerichts fortdauern (III, 18; IV, 17—V, 15).

2. Philon von Alexandria.

a) Philons Leben und Schriften.

Weit erheblicher als die bisher besprochenen Versuche, biblische Anschauungen mit griechischen zu verknüpfen, ist das, wenn auch nicht philosophisch sonderlich wertvolle, so doch wegen seiner Folgen höchst bedeutende Unternehmen des Philon von Alexandria, den alttestamentlichen Theismus mit den platonischen und stoischen Grundgedanken in der Weise zu verschmelzen, dafs er das Wesen Gottes im Gegensatze zum althebräischen Anthropomorphismus von der Welt isoliert und in unnahbare Ferne rückt, seine Einwirkung auf die Welt aber durch gewisse Mittelwesen erfolgen läfst, zu welchen er die Ideen des Platon und als höchsten Einheitspunkt derselben den λόγος der Stoiker gestaltet.

Philo Judaeus (wie er zum Unterschiede von dem Akademiker Philon bezeichnet zu werden pflegt) aus Alexandria, welches nach Hieronymus auch sein Geburtsort ist, wurde mutmaſslich zwischen 30 und 20 a. C. aus vornehmer und reicher jüdischer Familie geboren. Neben seiner schriftstellerischen Tätigkeit, welche ein sehr eingehendes Studium nicht nur des Alten Testaments, sondern auch der griechischen, namentlich platonischen und stoischen Philosophie bekundet, widmete er sich auch den politischen Angelegenheiten der unter Tiberius und Caligula in Alexandria hart bedrückten Juden, und stand an der Spitze einer aus ihm und vier andern Juden bestehenden Gesandtschaft, welche im Jahre 39—40 p. C. in Rom beim Kaiser Caligula eine Abhilfe der Verfolgungen, denen seine Stammesgenossen in Ägypten ausgesetzt waren, vergebens zu erwirken versuchte. Es ist in cap. 45 der *legatio ad Cajum*, die Philon selbst beschreibt, nachlesenswert, wie der Narr auf dem Kaiserthron die ängstlichen Juden ungeduldig empfängt und durch seine Fragen dem Gelächter der Umstehenden preisgibt, während er, die Gesandtschaft und das übrige Gefolge immer hinter sich, die Gemächer des Palastes durchschreitet und Befehle zu ihrer Ausschmückung gibt. Da Philon zu Eingang dieser nach glücklicher Heimkehr abgefaſsten Schrift sich zu den Greisen rechnet, so nimmt man an, daſs er etwa gegen 50 p. C. gestorben sei. Genaueres darüber ist nicht bekannt.

Immer wieder rettete sich Philon aus den politischen Wirren, in welche ihn die Sorge für sein Volk verstrickten, empor, wie er es de leg. spec. p. 300 M selbst schildert, zu den reinen und lichten Höhen der Philosophie; „dann öffne ich die Augen der Seele und lasse mich von dem Lichte der Weisheit erleuchten, so daſs ich doch nicht mein ganzes Leben hindurch von Dunkel umfangen bleibe (τοὺς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοὺς διοίγω ... καὶ φωτὶ τῷ σοφίας ἐναυγάζομαι, μὴ πάντα τὸν βίον τῷ σκότῳ παραδοθείς)“. In diesen Zeiten der Muſse, wie sie für ihn namentlich nach dem Tode des Caligula unter Claudius eintraten, aber mit Unterbrechungen auch schon vorher bestanden, hat Philon seine zahlreichen, an Umfang dem Corpus der platonischen Schriften nahezu gleichkommenden

Werke hervorgebracht, in welchen er in der Regel von einer Stelle der Genesis sowie der übrigen Bücher des Pentateuchs ausgeht und an sie seine allegorischen Auslegungen knüpft, welche, wie es scheint, sich über den ganzen Pentateuch erstrecken sollten, aber unvollendet blieben, wie denn auch manches verloren gegangen ist. Unter den erhaltenen Schriften sind die wichtigsten das Buch über die Weltschöpfung (περὶ τῆς Μωυσέως κοσμοποιίας); ferner die drei Bücher Νόμων ἱερῶν ἀλληγορίαι, welche alle Einzelheiten der Urgeschichte in freiester, mitunter abgeschmackter Weise auf ethische Verhältnisse umdeuten, die Schöpfung der Welt und des Menschen, das Leben im Paradies, dessen Bäume Tugenden und dessen vier Ströme die vier Kardinaltugenden bedeuten, besprechen; in gleicher Weise wird in dieser und in einer Reihe anschliefsender Schriften der Sündenfall, der Brudermord, das Leben des Noah und der Turmbau zu Babel behandelt. Besondere Schriften handeln über das Leben des Abraham, Joseph und Mose. Hieran schliefsen sich die ethischen, der mosaischen Gesetzgebung gewidmeten Werke über den Dekalog (περὶ τῶν δέκα λογίων) und über die speziellen Gesetze (περὶ τῶν ἐν εἴδει νόμων). Von den übrigen Schriften sind von besonderm Interesse die beiden vorwiegend den Essenern und Therapeuten gewidmeten Abhandlungen Ὅτι πᾶς σπουδαῖος ἐλεύθερος und Περὶ βίου θεωρητικοῦ, sowie endlich die schon erwähnte Πρεσβεία πρὸς Γάϊον, welche die Zustände unter Caligula in freiester Weise, ohne Zweifel erst nach dem Tode des Kaisers, schildert, und über die Gesandtschaft an ihn berichtet.

b) Philons Methode.

Die umfassende Verschmelzung zweier so heterogener Gedankenkreise, wie es der des Alten Testaments und der griechischen Philosophie waren, erforderte für das erstere die allegorische Erklärung, und für die letztere zur Rechtfertigung ihrer Aufnahme in die auf Offenbarung beruhende alttestamentliche Weisheit die schon bei Aristobulos (oben S. 465 Anm.) auftretende Fiktion, dafs die griechischen Philosophen, ein Pythagoras, ein Platon, das Alte Testament aus einer lange vor der Septuaginta existierenden griechischen Übersetzung

gekannt und für ihre philosophische Lehre benutzt hätten. So behauptet denn auch Philon, dafs, während im allgemeinen jedes Volk sich gegen ausländische Lehrmeinungen ablehnend verhalte, die alttestamentliche Offenbarungslehre „zu allen Völkern gedrungen sei und sich bei ihnen eingebürgert habe, zu Barbaren und Hellenen, zu Festland- und Inselbewohnern, zu Orientalen und Occidentalen, in Europa und Asien, und sich über die ganze bewohnte Erde von einem Ende bis zum andern verbreitet habe“ (vita Mosis, p. 137 M). Als Beweis beruft er sich auf die überall eingeführten sieben Tage der Woche und auf den allgemeinen Brauch des Fastens. So behauptet er ferner, der „grofse und gefeierte“ Heraklit habe seine Lehre von der Einheit der Gegensätze von Mose gelernt, wenn dieser erzähle, dafs Abraham die Hälften von Kuh, Ziege und Widder einander gegenübergelegt habe (Gen. 15,10); ebenso sei die stoische Lehre von der Freiheit des Weisen aus der Stelle Gen. 27,40 geschöpft, nach welcher der unweise Esau dem schlauen Jakob dienen solle (Quod omnis probus liber, p. 454 M); und so hätte denn auch den griechischen Gesetzgebern das mosaische Gesetz als Muster gedient.

Um nun die aus der griechischen Philosophie entlehnten Gedankenschätze, unter dem Vorwande, es sei nur Zurücknahme geliehenen Gutes, auf dem Alten Testament mit allen seinen Mythen, Sagen und historischen Reminiszenzen aufbauen zu können, beflifs sich Philon eines auch schon von frühern jüdischen Denkern nach dem Vorgange der Stoiker geübten, aber von keinem derselben ausgiebiger angewandten Verfahrens, indem er alle Ereignisse und Personen, von denen der Pentateuch zu berichten weifs, allegorisch umdeutete. Überall unterscheidet er den buchstäblichen (ῥητός) und den geistigen (νοητός) Sinn, und hält erstern für ein Symbol des letztern (τοὺς ῥητοὺς νόμους σύμβολα νοητῶν πραγμάτων, de migr. Abrah. 450 M); beide verhalten sich wie Leib und Seele, der allegorische Sinn ist die Seele, der buchstäbliche nur der Leib; „wie man nun für seinen Leib, da er die Wohnung der Seele ist, Sorge tragen soll, so soll man auch den buchstäblichen Sinn nicht vernachlässigen“ (ib.). So bedeutet die Beschneidung im geistigen Sinne nur ἡδονῶν καὶ παθῶν πάντων

ἐκτομήν, „die Ausrottung aller Lüste und Leidenschaften", aber doch tadelt Philon diejenigen, welche darum den alten Ritus abschaffen möchten (ib.). Aber nicht nur den Ritualvorschriften, auch den Ereignissen und Personen legt Philon in maſsloser Verfolgung seines Prinzips einen allegorischen Sinn unter. So erklärt er es für ganz einfältig, zu glauben, daſs die Welt in sechs Tagen oder überhaupt in der Zeit geschaffen sei (εὔηθες πάνυ τὸ οἴεσθαι ἓξ ἡμέραις, ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι, leg. alleg. 44 M), da ja die Zeit als der Abstand der Tage und Nächte durch die Bewegung der Gestirne bedingt werde, daſs also in Wahrheit die Welt nicht in der Zeit, sondern die Zeit durch die Welt entstanden sei (οὐκ ἐν χρόνῳ συνέστηκε κόσμος, ἀλλὰ διὰ κόσμον συνέστηκε χρόνος, ib.), und die sechs Schöpfungstage nur den geheimen Sinn bedeuten, welchen Philon in pythagoreisch spielender Weise der Sechszahl beilegt. So ist ihm Adam der Geist (νοῦς) und das Paradies das ἡγεμονικὸν τῆς ψυχῆς, in welches er versetzt wird, um die Bäume, d. h. die Tugenden zu pflegen; die Erschaffung der Eva bedeutet die Entstehung der Sinnlichkeit (αἴσθησις), und wenn sie dem Adam den Kain gebiert, so liegt darin, daſs der Geist durch die Sinnlichkeit verleitet wird, alles, was er wahrnimmt, zu erwerben (Kain von קָנָה, „erwerben"). So bedeutet Noah die Gerechtigkeit, die drei Erzväter drei Arten von Tugenden, Abraham die durch Lernen (μαθήσει), Isaak die von Natur (φύσει) und Jakob die durch Übung (ἀσκήσει) entstandene; Hagar die Wissenschaft, Sara die vollkommene Tugend, und wenn Abraham auf die Frage, wo Sara sei (Gen. 18,9), antwortet, sie ist in der Hütte, so bedeutet dies: die Tugend ist in der Seele, usw.

Aber eine noch bessere Quelle der philosophischen Erkenntnis als an dem allegorisch umgedeuteten Bibelwort und selbst an der griechischen Philosophie hatte Philon an der intuitiven Erkenntnis der Welt, und namentlich seines eigenen Innern, wie er dies mit schönen Worten de Cherubim, p. 143 M ausspricht, wo er, nachdem er in seiner Weise die beiden Cherubs vor dem Paradiese auf die beiden Hemisphären, und ihr Flammenschwert auf die Sonne gedeutet hat, eine Beziehung derselben auf die beiden Grundeigenschaften Gottes

mit folgenden Worten einleitet: „Ich habe aber einstmals eine noch bedeutendere Erklärung vernommen aus meiner eigenen Seele heraus, welche oftmals, von Gott ergriffen, zu weissagen pflegte über Dinge, die sie selbst nicht kennt; an welche ich mich erinnere und die ich, soweit es mir möglich ist, mitteilen werde", worauf er Güte und Macht als die Grundkräfte der Gottheit in den beiden Cherubim, und den Logos in ihrem flammenden Schwerte wiederfindet.

c) Philons Gotteslehre.

Wie es dieselbe Kraft ist, welche das Pendel nach unten zieht und wieder nach oben treibt, so sind es dieselben psychischen Faktoren, welche die Menschheit im Verlaufe ihrer Entwicklung gelegentlich aus einem Extrem in das entgegengesetzte verfallen lassen. Der fromme Sinn war es, welcher die Gottheit in menschlicher Gestalt zu den Menschen und dem Umgang mit ihnen herabzog, und derselbe fromme Sinn veranlafste, dafs man in einem gereiftern Zeitalter die Gottheit von jedem Erdenrest befreite und jenseits aller Erkenntnisobjekte in unerreichbaren Fernen wohnen liefs. Hatte das Alte Testament seinen Gott mit menschlichen Kräften und Eigenschaften, menschlichen Organen und Funktionen ausgestattet, so ist es gleichsam die Furcht, in den Fehler dieses Anthropomorphismus zurückzuverfallen, welche den Philon veranlafste, seinen Gott nicht nur aller menschenartigen, sondern aller Attribute überhaupt zu entkleiden und ihn für das schlechthin Unbestimmbare und Unerkennbare zu erklären. Wir wissen zwar, dafs Gott ist, nicht aber was er ist; nur seiner *existentia* sind wir gewifs, seine *essentia* ist uns verborgen. Zur Ausgestaltung dieses negativen Gottesbegriffes bot die griechische Philosophie vielfach Handhaben. Nach den Eleaten und Platon bezeichnet Philon seinen Gott als das Seiende, τὸ ὄν, oder, wie er mit einem aristotelischen Ausdrucke sagt, τὸ ὂν ᾗ ὄν, das Seiende als solches und ohne jede weitere Bestimmung, und bringt dies zusammen mit seiner Selbstbezeichnung als ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, „ich bin der Seiende" (Exod. III, 14); Gott ist, wie Philon mit einem aus der Stoa entlehnten Terminus sagt, τὸ γενικώτατον, das

Allgemeinste, er ist das blofse Dasein ohne Bestimmung, ψιλὴ ἄνευ χαρακτῆρος ὕπαρξις, er ist ἄποιος, ohne Qualitäten, ist οὐ τῶν πρός τι, d. h. er hat nicht, wie alles andere, eine relative, sondern eine absolute Existenz; etwas Höheres als Gott zu denken, wäre ein Frevel, aber auch nichts was ihm gleich wäre oder nahe käme, gibt es, sondern alles, was aufser ihm existiert, ist von ihm *toto genere* (ὅλῳ γένει) verschieden. Er hat die Welt nicht aus einem Bedürfnis heraus erschaffen, sondern war auch vor ihr sich selbst genug und ist es auch nach ihrer Schöpfung geblieben, und so verharrt er „ohne Leid und ohne Furcht, keines Übels teilhaft, nicht zu beeinflussen, ohne Kummer, ohne Ermüden, voll ungetrübter Seligkeit“ (de Cherub., p. 154 M); er ist erhaben über die μονάς der Pythagoreer und erhaben über die platonische Idee des Guten und Schönen, „höher als die Tugend und höher als das Wissen, höher als das Gute an sich und das Schöne an sich“ (de mundi opif., p. 2 M). Er ist theistisch völlig von der Welt abgesondert und erfüllt sie doch pantheistisch mit seinem Wesen; „auch die ganze Welt würde für Gott keine Stätte, kein Aufenthaltsort sein, der seiner würdig wäre; denn Gott ist sich selbst der Ort, mit sich selbst erfüllt und sich selbst genügend, aber alles andere, welches im Vergleich mit ihm bedürftig, vereinsamt und öde ist, erfüllt er und umfafst er, wird aber selbst von nichts anderm umfafst, er ist eines und zugleich alles (εἷς καὶ τὸ πᾶν) und bleibt doch derselbe“ (leg. alleg. I, p. 52 M).

d) Die Materie.

Je transscendenter Philon den Gottesbegriff fafste, um so schwieriger mufste es für ihn werden, das Irdische aus dem Göttlichen, das Unvollkommene aus dem Vollkommenen abzuleiten. Der Annahme eines bösen Prinzips neben dem guten, wie sie seit dem babylonischen Exil aus dem Parsismus in das Judentum eingedrungen war und vielfach bei ihm Wurzel gefafst hatte, zeigt sich Philon nicht geneigt, und nur mit Mühe findet er im Alten Testament Anknüpfungspunkte, um unter den Kräften, die von Gott ausgehen, auch solche anzunehmen, denen das Unvollkommene und das Böse in der Welt

zugeschrieben werden könnte; so wenn er im Anschlufs an Psalm 75,9 die göttlichen Kräfte mit ungemischtem und gemischtem Weine vergleicht und nur den letztern den Menschen für zuträglich erachtet; „denn Gott bedient sich nur für sich selbst ungemischter, für die Weltentstehung aber gemischter Kräfte; denn unmöglich wäre es der sterblichen Natur, die ungemischten in sich aufzunehmen“; nur in ihrer Mischung mit dem sterblichen Element ertragen wir die göttlichen Kräfte, wie wir die Sonnenstrahlen nur ertragen, nachdem sie durch die Luft sich abgekühlt haben. „Indem nun der Weltbildner (δημιουργός) sich des Übermafses alles Besten in ihm selbst bewufst war, und der Schwäche alles Gewordenen, so grofs es sich auch dünken mag, ist er nicht willens, so sehr wie er könnte wohlzutun oder zu strafen, sondern er sieht es so an, als wenn die, welche von der Macht beider getroffen werden sollten, schon davon getroffen wären“ (ὡς ἔχοντας ὁρᾷ δυνάμεως τοὺς ἑκατέρου μεθέξοντας, wenn wir diese dunklen Worte p. 284 M richtig verstehen). — Um so willkommener mufste dem Philon zur Erklärung des Bösen und des Übels in der Welt die Hilfe sein, welche die griechische Philosophie ihm an die Hand gab durch die Lehre von der Materie. Freilich wurde ihm dadurch der Weltschöpfer des Alten Testaments zu einem blofsen Weltbildner (δημιουργός), wie in der eben angeführten Stelle, aber dieser Unterschied mufste für Philon in dem Grade an Bedeutung verlieren, als er damit Ernst machte, seine Materie in platonischer Weise als ein μὴ ὄν, ein Nichtseiendes, ein Quasi-Reales aufzufassen. Zwar ist auch hier, wie in so vielen Punkten, Philons Darstellungsart schillernd und unbestimmt, und wenn er leg. alleg., p. 89 M Gott preist als τὸν τὰ ὅλα συστησάμενον ἐκ μὴ ὄντων, so könnte man dies ebensogut wie von der platonischen Materie von einer Schöpfung aus nichts im Sinne des Alten Testaments verstehen, schilderte nicht Philon an vielen Stellen seine Materie im Anschlufs an Platon und fast mit den Worten des platonischen Timaeus als qualitätlos (ἄποιος) und gestaltlos (ἄμορφος), als „eine an sich ungeordnete, alles zu werden fähige Wesenheit“; de mundi opific., p. 5 M: „Wenn aber jemand dem Zweck nachspüren wollte, um dessenwillen dieses

Weltganze aufgebaut wurde, so scheint er mir nicht das Ziel zu verfehlen, wenn er annimmt, was auch schon einer von den Frühern gesagt hat, dafs der Vater und Schöpfer gut war [vgl. Platon, Tim. 29E ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος], und dafs er um deswillen seine beste Natur der Wesenheit nicht hat vorenthalten wollen, welche an sich selbst nichts Gutes hatte aufser der Fähigkeit zu allem zu werden (δυναμένη γενέσθαι πάντα). Denn an sich war sie ungeordnet (ἄτακτος), qualitätlos (ἄποιος), unbeseelt (ἄψυχος), voll von Gegensätzlichkeit, Disharmonie und Unstimmigkeit.“ Schildern diese Worte die Materie ganz in der Weise des Platon zugleich mit einem Anklang an das δυνάμει ὄν des Aristoteles, so wurde dem Philon ein weiterer Beitrag zu ihrer Ausgestaltung geliefert durch die Stoiker, wenn er den göttlichen Kräften als dem ποιοῦν die Materie als das πάσχον gegenüberstellt unter dem Vorgeben, dafs schon Moses diese Lehre als eine Offenbarung empfangen habe; de mundi opific., p. 2 M: „Moses aber, der auch in der Philosophie schon vorher den höchsten Gipfel erstiegen hatte und durch Offenbarung über das Meiste und Wesentlichste in der Natur belehrt worden war, erkannte eben, dafs man notwendigerweise zwei Elemente in den Dingen annehmen mufs, das eine als die wirkende (δραστήριον), das andere als die leidende (παθητόν) Ursache, und dafs das Wirkende der das Weltganze durchwaltende Geist (νοῦς) ist, der klarste und lauterste, höher als die Tugend, höher als das Wissen, höher als das Gute an sich und das Schöne an sich, dafs hingegen das Leidende an sich selbst ohne Leben und ohne Bewegung ist, und bewegt und gestaltet und beseelt von dem Geiste sich umwandelte in das vollkommenste aller Gebilde, in diese Welt.“

e) Die Ideenwelt und der Logos.

So fest auch Philon an den Traditionen seines Volkes hält, so ist er doch seinem philosophischen Denken nach weit mehr Grieche als Jude, indem von ihm als Prinzip der Welterklärung nicht sowohl der Gott des Alten Testaments, als vielmehr die Ideen des Platon und der Logos der Stoiker ver-

wendet werden. Aus ihnen sucht er den Ursprung der Dinge zu begreifen mit der Motivierung, dafs eine Berührung mit der Materie, als dem Grunde aller Mängel und Übel, der Würde Gottes nicht angemessen sei; vielmehr hat Gott, wie es de vict. off., p. 261 M heifst, „aus jener (gestaltlosen Materie) alles erschaffen, ohne dafs er sie selbst berührte (οὐκ ἐφαπτόμενος αὐτός), denn es entsprach nicht der Würde des weisen und seligen Gottes, die unbestimmte und unreine Materie zu berühren, sondern um jeder Species die ihr angemessene Gestalt zu geben, bediente er sich der körperlosen Kräfte, die mit ihrem wahren Namen die Ideen heifsen (ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι, κατεχρήσατο)". Zwar ist Gott einer, aber er besitzt unsagbar viele (ἀμυθήτους) Kräfte, mittels deren als Helfern er die Dinge schafft und regiert, und welche von Philon bald in griechischer Weise als die in Gottes Geist liegenden Gedanken oder Kräfte, bald in Anlehnung an die biblische Vorstellung als Engel und Diener Gottes aufgefafst werden. Als eine ihm gewordene göttliche Eingebung verkündigt Philon (de Cherub., p. 143 M) die Lehre, dafs in dem Wesen der Gottheit zwei Grundkräfte liegen, die Güte (ἀγαθότης) und die Macht (ἐξουσία), und dafs beide in dem Logos als der göttlichen Vernunft sich zur Einheit zusammenschliefsen; meine Seele, sagt er, hat es mir offenbart, „dafs an dem einen und wahrhaft seienden Gotte zwei Kräfte als die höchsten und besten anzunehmen sind, die Güte und die Macht; dafs er durch seine Güte alles erschaffen habe, durch seine Macht das Erschaffene regiere, und dafs zu dritt als beide verbindender Einheitspunkt der Logos, die göttliche Vernunft stehe, denn auf dem Logos beruhen sowohl die Herrschaft wie die Güte Gottes". Zwar gibt es noch viele göttliche Kräfte, wie die der Vorsehung (προνοητική), die der Gesetzgebung (νομοθετική) und andere, aber die Grundkräfte sind die genannten, Güte, Macht und Vernunft, welche für die intellektuelle Anschauung (τῇ ὁρατικῇ διανοίᾳ) bald als drei, bald als eine erscheinen (de Abrah., p. 19 M); der Welt gegenüber betätigt sich die Güte als die schaffende (ποιητική), die Macht als die regierende (βασιλική) Kraft; erstere soll zu verstehen sein, wo in der Septuaginta

das Wort θεός, letztere, wo das Wort κύριος gebraucht wird; beide und mit ihnen alle andern Kräfte oder Ideen bilden einen κόσμος νοητός, eine intelligible Welt, welche vor der Weltschöpfung als der Logos in den Gedanken Gottes bestand und in dem göttlichen Schöpferworte sich äufserte. Im erstern Sinne ist er der λόγος ἐνδιάθετος, im letztern der λόγος προφορικός. So haben diese aus der Stoa überkommenen Begriffe für Philon neben ihrer ursprünglichen psychologischen noch eine metaphysische Bedeutung; vita Mos. III, p. 154: „Denn der Logos ist ein zweifacher sowohl innerhalb des Weltganzen als in der Menschennatur; in bezug auf das Weltganze besteht er einerseits in den körperlosen und urbildlichen Ideen, aus denen die intelligible Welt sich zusammensetzt, andererseits in den wahrnehmbaren Dingen, welche ja nur Nachahmungen und Nachbildungen jener Ideen sind, nach welchen diese sichtbare Welt geschaffen wurde; und wiederum besteht er auch im Menschen als der in ihm liegende und als der nach aufsen sich betätigende Logos, der eine als die Quelle, der andere als das aus ihr sich Ergiefsende."

Aus dem Gesagten ergibt sich, dafs Philon auf Grund seiner alttestamentlichen Gotteslehre einerseits die mit sehr richtigem Verständnis für ihre wahre Bedeutung als Kräfte aufgefafsten platonischen Ideen aufbaute, und andererseits eine nicht weniger grofse Bedeutung dem Weltprinzip der Stoiker zugestand, nur dafs der Logos, als die die ganze Welt durchwaltende Vernunft, für die Stoiker die höchste Gottheit selbst ist, während Philon ihm die zweite Stelle nach Gott einräumt. Der Logos steht zwischen Gott und Welt, er ist „weder ungeboren wie Gott, noch geboren wie wir, sondern steht zwischen beiden Extremen in der Mitte und verbindet sie" (Quis rer. div. her. sit, p. 501 M). Er ist Gottes erstgeborener Sohn (πρωτόγονος υἱός, de agr., p. 308 M), Gott ist sein Vater und die göttliche Weisheit seine Mutter; in einem Fragment bei Euseb. praep. ev. VII, 13,1 wird er als ein zweiter Gott (δεύτερος θεός) bezeichnet, er ist für uns unvollkommene Wesen, die wir Gott nicht erkennen können, selbst ein Gott (ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεός, leg. alleg., p. 128 M), untrennbar mit Gott verbunden als dessen Schatten (σκιά) und Ebenbild

(εἰκών); „denn Moses sagt (Gen. 1,27) nicht, Gott schuf den Menschen als Ebenbild, sondern nach dem Ebenbilde Gottes" (Quis rer. div. her., p. 505 M), und wie Gott das Allgemeinste (τὸ γενικώτατον) überhaupt, so ist der Logos das Allgemeinste von allem, was entstanden ist; er ist die höchste der Ideen (die ἰδέα τῶν ἰδεῶν, de opific. mundi, p. 5 M), wie sie die Engel, so ist er der Erzengel, der Ort der Ideen (τόπος ἰδεῶν) und ihre Mutterstadt (μητρόπολις), ist, mit einem Worte, der Inbegriff aller Ideen, wie sie vor der Weltschöpfung als ein κόσμος νοητός in dem Geiste Gottes, vergleichbar dem Plane einer Stadt in dem Geiste des Architekten, vorhanden waren. Durch den Logos hat daher Gott die Welt geschaffen (ᾧ καθάπερ ὀργάνῳ προσχρησάμενος ἐκοσμοποίει, leg. alleg., p. 106 M) und steht durch ihn fortwährend in Verbindung mit ihr; der Logos ist der Statthalter (ὕπαρχος) Gottes auf Erden, überbringt als Gesandter (πρεσβευτής) seine Befehle und legt sie als ihr Interpret (ἑρμηνευτής) den Menschen aus, während er auf der andern Seite als Hoherpriester die Menschen vor Gott vertritt, „denn er ist auch der Fürsprecher (ἱκέτης) für das sterbliche Geschlecht in seinen Ängsten (κηραίνοντος) gegenüber dem Ewigen" (Quis rer. div. her., p. 501 M) und ihr Verteidiger (παράκλητος, *advocatus*), wenn ihre Sünden Anklage gegen sie erheben; de vita Mosis III, p. 155 M: Ἀναγκαῖον γὰρ ἦν τὸν ἱερωμένον τῷ τοῦ κόσμου πατρὶ παρακλήτῳ χρῆσθαι τελειοτάτῳ τὴν ἀρετὴν υἱῷ, πρός τε ἀμνηστείαν ἁμαρτημάτων καὶ χορηγίαν ἀφθονωτάτων ἀγαθῶν, „denn es war notwendig, daſs der, welcher sich vor dem Vater der Welt geheiligt hat, sich seines an Tugend vollkommensten Sohnes als eines Fürsprechers bedient, sowohl zur Vergebung seiner Sünden, als auch zur Verleihung der reichsten Güter".

f) Philons Psychologie.

Während Philons Lehre von der Schöpfung der Welt nach dem Vorbilde des κόσμος νοητός durch den Logos wenig enthält, was über den platonischen Gedankenkreis hinausginge, so sind in seiner Psychologie mit biblischen und platonischen auch mehrfach aristotelische Vorstellungen verwoben worden. Die Menschen sind von Gott geschaffen worden,

und zwar, wie es in Anknüpfung an Gen. 6,7 heifst, οἱ μὲν φαῦλοι θυμῷ γεγόνασι θεοῦ, οἱ δ' ἀγαθοὶ χάριτι, „die bösen Menschen sind durch Gottes Zorn, die guten durch seine Gnade geschaffen worden“ (Qu. deus imm. sit, p. 283 M); in aristotelischer Weise wird in der menschlichen Seele von der nährenden (θρεπτική) und wahrnehmenden (αἰσθητική) Kraft der Geist (νοῦς) unterschieden, gleichsam als eine Seele der Seele, und als „ein Abdruck oder Absenker oder Abglanz (ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα) der seligen göttlichen Natur“, und diesem Teile der Seele, dem νοῦς oder der διάνοια, hat Gott als kostbares Geschenk und im Gegensatze zur ganzen übrigen Natur die Freiheit des Willens verliehen, vermöge deren er allein unter allen Wesen für seine Taten verantwortlich ist. Die Behaftung mit dem Körper, welcher mit Platon als ein Gefängnis und Grab der Seele bezeichnet wird, ist auch die Ursache des Bösen; kein Mensch ist frei von Sünden, καὶ ἂν γὰρ ὁ τέλειος ᾖ γεννητός, οὐκ ἐκφεύγει τὸ ἁμαρτάνειν, „und auch der Vollkommene, wenn er geboren werden sollte, kann der Sünde nicht entfliehen“. Diejenigen Seelen, welche die Nichtigkeit (φλυαρία) des Erdendaseins erkannt haben, steigen zu den höhern Regionen empor, wo sie für ewig verweilen (μετεωροπολοῦσι τὸν αἰῶνα); die übrigen werden zu ihrer Läuterung wiederum in irdische Körper eingeschlossen; De somn. I, p. 641 fg. M: „Diese Seelen (welche nach Philons Vorstellung ursprünglich den Luftraum bis zum Monde bevölkern) steigen teilweise herab, um in sterbliche Leiber eingeschlossen zu werden, diejenigen nämlich, welche das Irdische und den Leib lieben; teilweise steigen sie empor, wobei wiederum Unterschiede bestehen, je nach den durch ihre Natur bedingten Bestimmungen und Zeiten. Von diesen müssen die einen, sofern sie nach dem ihnen verwandten und gewohnten Erdeleben Verlangen tragen, abermals herabsteigen (παλινδρομοῦσιν αὖθις), die andern aber, welche seine völlige Nichtigkeit durchschaut haben, nennen den Leib ein Gefängnis und ein Grab, fliehen von ihm wie aus einer Fesselung und einem Grabmale empor, heben sich mit leichtem Gefieder in den Äther und verweilen für ewig in der Höhe.“

g) Die Ethik Philons.

Wie die Metaphysik des Philon zwei Gipfel hat, einen niedrigern, den stoischen, die Ideen des Platon in sich befassenden Logos, und einen höhern, den alttestamentlichen, aber von allen Anthropomorphismen gereinigten Gottesbegriff, so kennt auch seine Ethik ein niederes und ein höheres Ziel; ersteres ist die Unterordnung der individuellen Vernunft unter die allgemeine Weltvernunft (ἕπεσθαι λόγῳ), letzteres das Aufgehen des ganzen bewufsten Lebens in der Gottheit (ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι).

In ersterer Beziehung schliefst sich Philon eng an die stoische Ethik an, während er der platonisch-aristotelischen mehr ablehnend gegenüber steht; er übernimmt als Ziel „die vielgerühmte, von denen, die am besten philosophiert haben, aufgestellte Vorschrift ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, der Natur gemäfs zu leben" (de migr. Abrah., p. 456 M), unterscheidet mit den Stoikern die vier Kardinaltugenden φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρία, δικαιοσύνη, welche er in den vier Strömen des Paradieses symbolisiert findet (leg. alleg. I, p. 56 M), und die vier Grundaffekte ἡδονή, ἐπιθυμία, φόβος, λύπη (de Abrah., p. 34 M), und fordert nicht nur deren Einschränkung, sondern ihre völlige Ausrottung, nicht μετριοπάθεια, sondern ἀπάθεια: „Moses aber lehrt, dafs man die ganze Leidenschaft ausschneiden und ausrotten müsse aus der Seele, indem er nicht Mäfsigung der Affekte, sondern Affektlosigkeit empfiehlt" (leg. alleg. III, 112—113 M). Auch den stoischen Unterschied des Weisen und des Fortschreitenden eignet er sich an: „Der Weise (ὁ σοφός) ist der, welcher, wie Moses, die Lüste vollständig wegwirft und abschüttelt; aber der Fortschreitende (ὁ προκόπτων) verzichtet nicht auf alle, sondern gewährt den notwendigen und einfachen eine Stätte" (leg. alleg. III, p. 115 M); und so gipfelt auch Philons Ethik in der Schilderung des Weisen, welchen er als Arzt der kranken Menschheit, als König und allein frei bezeichnet.

Aber das alles ist nur der δεύτερος πλοῦς, „die zweitbeste Fahrt" (mit Rudern, wenn der Wind zum Segeln versagt); und wie über dem Logos noch das unerkennbare Wesen der

Gottheit steht, so findet Philon die höchste Aufgabe in der Verähnlichung mit Gott und schliefslich in der Einswerdung mit ihm; dann erhebt sich der Mensch über die ganze Sinnenwelt, über die Ideen und über den Logos, dann ist er nicht mehr ein Sohn des Logos, sondern ein Sohn Gottes geworden. Da aber das Wesen Gottes über alle Erkennbarkeit hinausliegt, so ist auch die Einswerdung mit ihm nicht auf dem Wege der Erkenntnis zu erreichen, sondern nur in einer prophetischen Ergriffenheit, vergleichbar dem korybantischen Wahnsinn, bei welchem die Seele nicht mehr in sich selbst weilt (οὐκ ἔτι οὖσα ἐν ἑαυτῇ), und zu welcher Philon die Seele auffordert mit den Worten: σαυτὴν ἀπόδραθι καὶ ἔκστηθι σεαυτῆς, „entrinne dir selbst und tritt (in Ekstase) aus dir selbst heraus" (Quis rer. div. her., p. 482 M). Dieses als dauernder Zustand ist das Höchste, was der Mensch erreichen kann; fragm., p. 669 M: πέρας εὐδαιμονίας τὸ ἀκλινῶς καὶ ἀρρεπῶς ἐν μόνῳ θεῷ στῆναι, „es ist der Gipfel der Seligkeit, unentwegt und unwandelbar in Gott allein zu verharren".

VI. Der Neuplatonismus.

1. Der Neuplatonismus vor Plotinos.

Die griechische Philosophie in ihrer Entwicklung ist der Sonne zu vergleichen, wie sie am Morgen herrlich strahlend und glückverheifsend emporsteigt, am Mittag ihren Kulminationspunkt erreicht und, niedergehend, durch Wolkenschleier getrübt wird, bis sie, vor ihrem Untergang noch einmal durchbrechend, die zauberhafte Wirkung des Abendrots mit seinem bunten Farbenspiele entfaltet. Diese schöne Abendröte der griechischen Philosophie vor ihrem Untergange ist der Neuplatonismus: er hat seit seinem ersten Auftreten in Ammonios Sakkas um 200 p. C. bis zu Damascius, dem letzten Schulhaupte zu Athen, mit dessen Vertreibung durch Justinian im Jahre 529 p. C. die griechische Philosophie zu Grabe getragen wurde, eine Reihe eifriger Vertreter gefunden, aber keiner derselben ist auch nur entfernt an Ernst, Tiefe und Reichtum des intuitiven Erkennens dem Plotinos zu ver-

gleichen, dessen Gedanken, durch mancherlei Kanäle weitergeleitet, auch im Mittelalter sich fortwirkend erwiesen, wie denn die fälschlich dem Aristoteles zugeschriebene und ihm damals den Verdacht der Ketzerei zuziehende Schrift *Theologia Aristotelis*, welche um 1210 so viel Staub aufgewirbelt hatte, nachdem sie lange verschollen war und neuerdings erst aus einer arabischen Übersetzung ans Licht gezogen wurde, sich als die Paraphrase einer Reihe von Kapiteln der IV. bis VI. Enneade des Plotinos herausstellte.

Plotinos selbst will nichts anderes sein als ein treuer Interpret der Lehre des Platon; in Wahrheit aber hat er, ohne sich dessen deutlich bewuſst zu werden, mit dieser Lehre viele aristotelische und stoïsche Gedanken verwoben, und auch die Philosophie des Philo Judaeus hat auf mehrere Punkte seines Systems einen unverkennbaren Einfluſs geübt, sei es daſs Plotin in Alexandria direkt die philonischen Schriften kennen lernte, sei es daſs er nur mittelbar von ihnen Kunde hatte und unter ihrem Einflusse stand.

Als ein solches Mittelglied zwischen Philon und Plotinos dürfte in erster Linie Numenios von Apamea (um 150 p. C.) in Betracht kommen, dessen Abhängigkeit von der jüdisch-alexandrinischen Philosophie schon durch die oben S. 465 Anm. erwähnte, von ihm ausgehende Bezeichnung des Platon als eines Μωυσῆς ἀττικίζων auſser Frage steht, und dessen Gedanken so stark auf Plotinos gewirkt haben, daſs man diesen, wie Porphyrios (vita Plotini c. 17) berichtet, des Plagiats an Numenios beschuldigte. Über die Hauptlehren des Numenios gibt folgende Stelle des Proklos im Kommentar zum platonischen Timaeus p. 93 A Auskunft: „Numenios proklamiert feierlich drei Götter, den ersten nennt er den Vater (πατήρ), den zweiten den Schöpfer (ποιητής), den dritten das Erschaffene (ποίημα); denn der dritte Gott ist nach ihm die Welt; so daſs nach ihm der Weltschöpfer ein zweifacher ist, der erste und der zweite, und die erschaffene Welt der dritte; denn es ist besser sich so auszudrücken, als wenn jener mit tragischem Pomp sie bezeichnet als den Groſsvater (πάππος), den Sohn (ἔγγονος) und den Enkel (ἀπόγονος).“ Hier stellt Numenios in philonischer Weise zwischen den transscendent

gefafsten Gott und die erschaffene Welt ein Mittelwesen, wie nach ihm Plotinos von einem ungleich höhern Standpunkte aus die Emanation der Welt aus seinem Gott durch Vermittlung der Ideenwelt und des Psychischen stattfinden läfst.

Der unmittelbare Lehrer des Plotinos, und damit der erste Begründer des Neuplatonismus, ist Ammonios Sakkas, welcher, von christlichen Eltern geboren, sich zur hellenischen Weisheit zurückwandte und nach 200 p. C. in Alexandria, wie es scheint in stiller Abgeschiedenheit vor einem engen Kreise von Schülern, seine Gedanken mitteilte. Dafs er ursprünglich ein Sackträger gewesen sei, hat man wohl nur aus seinem Beinamen Σακκᾶς geschlossen, der aber, wie ja auch der Name Ammonios, auf irgendein ägyptisches Wort zurückgehen könnte. Über die Lehre des Ammonios sind wir sehr wenig unterrichtet, da er selbst nichts geschrieben hat, wahrscheinlich, weil er seine Gedanken nicht profanieren wollte. Dafs dies der Grund war, dürfen wir aus dem Umstande vermuten, dafs auch seine Schüler Erennios, Origenes und Plotinos sich ursprünglich verabredet hatten, μηδὲν ἐκκαλύπτειν τῶν Ἀμμωνίου δογμάτων, „nichts von den Lehren des Ammonios an die Öffentlichkeit zu bringen“ (Porphyr. vita Plot. c. 3, p. 6,10 Volkmann), und erst später von dieser Verabredung abgingen. Schon diese Nachricht legt die Vermutung nahe, dafs Ammonios seinen Schülern ein System von Gedanken mitzuteilen hatte, aber dieses System, mochte es auch schon die Grundanschauungen des Neuplatonismus enthalten, mufs hinter der Form, welche Plotinos ihm gab, noch weit zurückgeblieben sein, da über wichtige Punkte der Lehre wesentliche Meinungsverschiedenheiten unter den Schülern des Ammonios bestanden. Das einzige Dogma, welches auf das Zeugnis des Hierokles (um 430 p. C.) hin dem Ammonios mit einiger Sicherheit beigelegt werden kann, ist die Lehre, dafs Platon und Aristoteles in der Hauptsache sich nicht widersprechen, sondern übereinstimmen. Dafs diese Lehre in jener Zeit, wo Platoniker und Aristoteliker sich leidenschaftlich befehdeten, von epochemachender Bedeutung war, geht am deutlichsten aus den Worten des Hierokles (bei Photius, cod. 251. p. 461 a 24 Bekk.) hervor, wenn er berichtet, dafs viele Anhänger des Platon

und des Aristoteles „in ihrer Streitsucht und Verwegenheit es so weit trieben, daſs sie sogar die Schriften ihrer eigenen Meister fälschten, um noch besser zu zeigen, daſs sie mit einander in Widerspruch stünden. Und dieses Unheil, welches über die Philosophenschulen hereingebrochen war, dauerte fort bis auf Ammonios von Alexandria, den Gotterfüllten, denn dieser war der erste, welcher, begeistert für die Wahrheit der Philosophie und miſsachtend die Meinungen aller derer, welche die Philosophie in Unehre gebracht hatten, die Lehrmeinungen beider richtig auffaſste, sie auf einen und denselben Sinn brachte und die Philosophie als ein widerspruchsloses Ganze allen seinen Schülern überlieferte, namentlich den besten unter denen, die ihm anhingen, dem Plotinos und dem Origenes sowie deren Nachfolgern".

Der hier neben Plotinos genannte Origenes ist von dem gleichzeitigen und ebenfalls in Alexandria lebenden Kirchenvater dieses Namens zu unterscheiden, welcher gleichfalls als ein Schüler des Ammonios (möglicherweise eines andern Lehrers dieses Namens) bezeichnet wird, sich aber später dem Christentum zuwandte, wie Porphyrios (bei Euseb. hist. eccl. VI, 19) ihm vorwirft: Ὠριγένης δὲ Ἕλλην ἐν Ἕλλησι παιδευθεὶς λόγοις πρὸς τὸ βάρβαρον ἐξώκειλε τόλμημα, „Origenes aber, der als Hellene in hellenischen Anschauungen erzogen worden war, hat an jener barbarischen Neuerung Schiffbruch gelitten". Im Gegensatze zu diesem christlichen Origenes und seiner ausgebreiteten schriftstellerischen Tätigkeit berichtet Porphyrios von dem Neuplatoniker Origenes, er habe nichts geschrieben auſser der Schrift über die Dämonen und einer andern über das Thema: ὅτι μόνος ποιητὴς ὁ βασιλεύς, „daſs nur der König (d. h. wohl der oberste Gott) der Schöpfer ist". Dieser Titel, wenn wir ihn richtig verstehen, beweist, daſs Origenes in einem Hauptpunkte von seinem Mitschüler Plotinos abwich, welcher das höchste Prinzip (sein ἕν) von dem weltschaffenden (dem νοῦς und den ἰδέαι) unterschied.

Von andern Schülern des Ammonios nennt Porphyrios nur den Erennios, von dem nichts weiter bekannt ist, da eine viel spätere Schrift Εἰς τὰ μετὰ τὰ φυσικά ihm mit Unrecht zugeschrieben wird, und den Longinus, welchem früher

auch die schöne Schrift „Über das Erhabene“ (περὶ ὕψους) irrtümlich beigelegt wurde, und von dem Porphyrios, der, ehe er zu Plotinos überging, sein Schüler gewesen war, mitteilt, daſs er im Gegensatze zu Plotin das Bestehen der Ideen auſserhalb des νοῦς (vita Plot. c. 18) gelehrt habe (ὅτι ἔξω τοῦ νοῦ ὑφέστηκε τὰ νοητά).

Diese Differenzen zwischen den Schülern des Ammonios in der Auffassung wesentlicher Grundlehren des Systems weisen darauf hin, daſs die neuplatonische Lehre in der systematischen Durchführung, wie sie uns aus den Schriften des Plotinos entgegentritt, erst dessen eigene geistige Schöpfung war.

2. Plotinos.

a) Plotins Leben und Schriften.

Über Leben und Schriftstellerei des Plotinos sind wir, dank den Nachrichten seines Schülers Porphyrios in dessen Vita Plotini, ausnahmsweise gut unterrichtet. Zwar über seinen Geburtsort, seine Abstammung und Familie wollte Plotinos sich niemals auslassen; denn, wie Porphyrios (vita c. 1) sagt, ἐῴκει αἰσχυνομένῳ ὅτι ἐν σώματι εἴη, „er schien sich zu schämen, daſs er im Leibe war“. Aus demselben Grunde wollte er auch nie einem Maler oder Bildhauer erlauben, seine äuſsere Erscheinung, dieses εἴδωλον, in einem Porträt als einem εἴδωλον εἰδώλου abzubilden, und so muſste man einen Maler beauftragen, die Vorlesungen des Philosophen zu besuchen, sich dessen Züge einzuprägen und sie nach und nach in einem Bilde zusammenzufassen. Da Plotin im zweiten Jahre der Regierung des Claudius (270 p. C.) im Alter von 66 Jahren gestorben ist (vita c. 2, p. 4,30 V.), so muſs er geboren sein 204 p. C., und als sein Geburtsort wird von Spätern (Eunapius, Suidas, David) Lykopolis in Mittelägypten, das heutige Assiut, genannt. Im Alter von 28 Jahren wurde Plotinos, wie nach seinen Mitteilungen Porphyrios berichtet, von Liebe zur Philosophie ergriffen, hörte in Alexandria die Vorträge verschiedener Lehrer und wurde, da keiner ihm gab was er bedurfte, „niedergeschlagen und von Traurigkeit erfüllt“ (κατηφὴς καὶ λύπης πλήρης). Da führte ihn ein Freund zu dem im

allgemeinen wohl wenig beachteten Ammonios Sakkas, und als er diesen gehört hatte, rief er aus: τοῦτον ἐζήτουν, „der ist es, den ich suchte“, und blieb sein Schüler elf Jahre lang, mutmafslich bis zum Tode des Ammonios. Im Jahre 243 schlofs er sich dem Heere des Gordianus (238—244) auf seinem Feldzuge gegen den Perserkönig Sapores an, in der Hoffnung, wie die Vita c. 3 berichtet, die Philosophie der Perser sowie die der Inder kennen zu lernen. Hieraus geht hervor, erstlich, dafs Plotinos eine unbestimmte Kunde von einer in Indien bestehenden Philosophie besafs, und zweitens, dafs er dieselbe näher kennen zu lernen wünschte, aber, wie sogleich zu berichten, nicht dazu gelangt ist, so dafs die merkwürdigen Übereinstimmungen neuplatonischer mit indischen Gedanken nur aus der innern Verwandtschaft, nicht aus historischer Abhängigkeit zu erklären sind. Der Feldzug mifsglückte, Gordianus wurde 244 in Mesopotamien von dem Obersten seiner Leibwache ermordet, und Plotinos rettete sich mit Mühe nach Antiochien. Von dort begab er sich, vermutlich weil sein Lehrer Ammonios gestorben war, nach Rom, wo er 244—269 philosophische Vorträge hielt. Hier wurde der demütige und zu stiller Zurückgezogenheit neigende Mann zu einer gefeierten Gröfse, zumal der Kaiser Gallienus (259—268) und dessen Gemahlin Salonina (eine, nach ihrer noch vorhandenen Statue zu schliefsen, ebenso intelligente wie energische Frau) ihm ihre Gunst zuwandten. Auf diese gestützt, fafste Plotin den Plan, in Campanien auf den Trümmern einer zerstörten Stadt eine Philosophenstadt zu gründen, welche Πλατωνόπολις heifsen und nach den Gesetzen der platonischen Republik regiert werden sollte. Der Kaiser zeigte sich dem Plan gewogen, liefs sich aber durch eifersüchtige und auf den Ruhm Plotins neidische Höflinge umstimmen, so dafs das interessante Experiment nicht zur Ausführung gekommen ist. Welch abergläubische Verehrung der Philosoph beim Volke genofs, zeigt die (vita c. 10 erzählte) Geschichte von dem ägyptischen Zauberer, welcher den Plotinos einlud, in den Isistempel zu kommen, wo dem Philosophen sein eigener, in ihm wohnender Daimon leibhaftig gezeigt werden sollte, aber statt des erwarteten Daimon ein Gott erschien. Grofses Vertrauen wurde

dem Plotinos von der Bevölkerung zuteil, so dafs viele ihn zum Vormund ihrer Kinder bestimmten und sie auch im übrigen seiner Fürsorge anempfahlen. Schon lange leidend, ohne dafs er eine ärztliche Behandlung sich gefallen lassen wollte, starb er 270 p. C. auf dem Landgute eines Freundes und Anhängers in Campanien. Seine letzten Worte waren: er wolle versuchen, τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον, „die Gottheit in ihm wieder mit der Gottheit im Weltall zu vereinigen“. Über seinen Charakter sagt Porphyrios im Anschlufs an einen Orakelspruch, welchen, in Nachahmung der Befragung des delphischen Orakels über Sokrates durch seinen Schüler Chairephon (oben S. 171), über den Plotinos sein Schüler Amelios von dem delphischen Apollon extrahierte: „In diesen Worten des Orakels liegt, dafs er ein guter Mensch war, wohlwollend und überaus sanft und milde, wovon auch wir uns im Umgang mit ihm durchaus überzeugten; es liegt ferner in ihnen, dafs er wachsam war und seine Seele rein erhielt und immer der Gottheit zustrebte, welche er liebte mit ganzer Seele.“

Zehn Jahre hatte Plotinos schon in Rom nur mündlich gelehrt, als er seit 253 anfing, seine Gedanken aufzuzeichnen, und 21 nur für den engsten Kreis seiner Zuhörer bestimmte Abhandlungen hatte er verfafst, als 263 p. C. Porphyrios sein Schüler wurde und es sechs Jahre lang blieb, während welcher Zeit Plotin 24 weitere Abhandlungen niederschrieb. Zu diesen kamen noch fünf Stücke, welche er dem aus Gesundheitsrücksichten nach Sicilien abgereisten Porphyrios im Jahre 269 nachsandte, wozu er noch im folgenden Jahre kurz vor seinem Tode eine letztmalige Sendung von vier Aufsätzen fügte, mit dem Auftrage an Porphyrios, diese sämtlichen 54 Abhandlungen, welche in schwer leserlicher Hand von Plotinos geschrieben und wegen der Schwäche seiner Augen nie wieder gelesen worden waren, zu ordnen, zu emendieren und herauszugeben. Porphyrios fafste mit pythagoreisierender Vorliebe für Zahlenspielerei sämtliche Stücke in sechs Gruppen zu je neun zusammen, indem er diese sechs Enneaden nicht chronologisch, sondern systematisch in der Art, im ganzen zweckmäfsig, ordnete, dafs er, von der Betrachtung des Menschen

und des Weltalls ausgehend, von diesen zum Psychischen, sodann zur Ideenwelt und endlich zum ἕν als dem letzten Urgrund fortschritt.

Die erste Enneade befafst eine Reihe vorwiegend ethischer Abhandlungen (τὰ ἠθικώτερα) über den Menschen, die Tugenden, die Dialektik, die Glückseligkeit, ihre Dauer, über das Schöne, das Gute, den Ursprung des Übels und den Selbstmord.

Die zweite Enneade handelt von der Welt (τὰ περὶ κόσμου), nämlich über die Welt, ihre Kreisbewegung, den Einflufs der Gestirne, die zweifache Materie, über Potentialität und Aktualität, Qualität und Wesen, über die κρᾶσις δι' ὅλων (oben S. 414), über das perspektivische Sehen und über den Pessimismus.

Die dritte Enneade handelt auch noch von der Welt (ἔτι τὰ περὶ κόσμου), nämlich über das Fatum, die Vorsehung, den Dämon in uns, den Eros, über die Leidlosigkeit des Unkörperlichen, über Ewigkeit und Zeit, über die Natur, die Kontemplation und das Eine, und verschiedene Betrachtungen über die obersten Prinzipien.

Die vierte Enneade handelt von der Seele (τὰ περὶ ψυχῆς), nämlich über das Wesen der Seele, über schwierige psychologische Fragen, über Wahrnehmung und Gedächtnis, über die Unsterblichkeit der Seele, ihr Herabsteigen in den Leib und über die Frage, ob alle Seelen eine seien (εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία).

Die fünfte Enneade behandelt den Nus und die Ideen (περὶ τοῦ νοῦ καὶ περὶ τῶν ἰδεῶν), nämlich: über die drei obersten Prinzipien, über Entstehung und Ordnung der abgeleiteten Prinzipien, über das Intellektuelle und das darüber Hinausliegende, über den Ursprung aus dem Einen, über die Immanenz der Ideen in dem Nus (ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά), über das Intellektuelle und Überintellektuelle, über die individuellen Ideen (εἰ καὶ τῶν καθ' ἕκαστα ἔστιν εἴδη), über das intelligible Schöne, und über Nus, Ideen und Seiendes.

Die sechste Enneade handelt vorwiegend von dem obersten Prinzip, im einzelnen über die Kategorien (τὰ γένη τοῦ ὄντος), über die Allgegenwart des Einen (es ist πανταχοῦ

ὅλον und bleibt doch ἓν καὶ ταὐτό), über die Zahlen, über die vielen Ideen und das eine Gute, über die Freiheit des Willens, und über das Gute oder das Eine.

b) Plotinos und Platon.

So vielfache Einwirkungen auch Plotinos von Ammonios, Numenios und Philon, von den Stoikern und Aristoteles empfangen haben mag, so ist doch sein eigentlicher Lehrmeister, zu dem er sich bekennt und nach dem er sich nennt, der durch ihn wieder in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses gerückte Platon. Zu Platon verhält sich Plotinos wie zum Analytiker der ihm naturgemäfs folgende Synthetiker. Platon verfährt, trotz aller hochfliegenden Spekulationen, im wesentlichen doch analytisch. Er geht aus von der psychischen Wirklichkeit als dem Gegebenen und zerlegt diese in zwei Elemente, ein Seiendes (Ideen) und ein Nichtseiendes (Materie); und indem er für die Verknüpfung beider eine oberste Ursache postuliert, gelangt er zu vier Prinzipien, wie wir sie aus dem oben (S. 247) mitgeteilten Schema seines Systems hier nochmals herausheben wollen.

Oberstes Prinzip:	Ideenwelt:	Erscheinungswelt:	Materie:
ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ	κοινωνία τῶν γενῶν	παρουσία	τὸ μὴ ὄν
αἰτία	πέρας	μῖξις	ἄπειρον
δημιουργός	ταὐτὸν ἀμερές	μικτόν	θάτερον μεριστόν.

Diese vier Prinzipien, welche in der Republik, dem Sophista und Parmenides, im Philebus und im Timaeus dem Platon ungesucht gleichsam unter den Händen erwachsen, werden von Plotinos zum Ausgangspunkt aller seiner Betrachtungen und damit zur Grundlage seines ganzen Systems gemacht, dessen vier Prinzipien, abgesehen von Modifikationen im einzelnen, den vier platonischen entsprechen, wie folgendes Schema zeigt:

Oberstes Prinzip:	Ideenwelt:	Das Psychische:	Das Materielle:
ἕν	νοῦς und ἰδέαι	ψυχή	ὕλη.

Der wesentlichste Unterschied zwischen beiden Philosophen besteht darin, dafs bei Platon die vier Prinzipien als

letztes Resultat seiner Analysis neben einander stehen, während Plotinos dieselben synthetisch aus einander ableitet, indem aus dem ἕν der νοῦς mit den Ideen, aus diesem das Psychische, aus diesem das Materielle emaniert. Diese Umbildung der platonischen Anschauung ist keine glückliche, einerseits, weil Plotinos, wie er sich auch drehen und wenden mag, als Schema für seine Ableitung die Kausalität benutzen mufs, welche in der Region des Metaphysischen keine Geltung mehr hat, andererseits, weil er in seinem Streben nach einer einheitlichen Ableitung den schon von Platon aufgefundenen und für die Philosophie so überaus wertvollen und fruchtbaren Gegensatz zwischen der Idee als dem Seienden und der Materie als dem Nichtseienden, oder, wie wir sagen würden, zwischen dem Ding an sich (αὐτὸ καϑ' αὐτό) und den apriorischen Erkenntnisformen, Raum, Zeit und Kausalität (der χώρα des platonischen Timaeus) verwischt und für die Folgezeit verdunkelt.

Schon bei Platon erscheint die individuelle Existenz als eine Schuld: Im Phaedrus erfolgt für die an der Decke des Himmels schwebenden Seelen das Abstofsen der Flügel und Herabsinken in die Erdenwelt durch Schuld der Wagenlenker (κακίᾳ τῶν ἡνιόχων, oben S. 289); der Theaetet bezeichnet als die höchste Aufgabe die Flucht aus dem Irdischen zur Ideenwelt empor (das φεύγειν ἐνϑένδε ἐκεῖσε ὅ τι τάχιστα, oben S. 291), und der Phaedon vergleicht das irdische Dasein einer Kerkerhaft (ἐν φρουρᾷ ἐσμεν, oben S. 292). Aber später tritt für Platon dieser Gedanke in den Hintergrund: Im Timaeus hat er den Fortschritt gemacht, der in Wahrheit ein Rückschritt ist, dafs er die willensartigen Teile (ϑυμοειδές und ἐπιϑυμητικόν) von der Seele ablöst und nur dem intellektuellen Teile Unsterblichkeit zuerkennt, und die Folge dieser Neuerung ist, dafs er das Herabsteigen zum irdischen Dasein nicht mehr aus einem Verschulden erklären kann, sondern auf eine nicht weiter erklärbare Notwendigkeit (ἀνάγκη, S. 306) zurückführt. — Aber was sind diese sporadischen und von anderartigen ethischen Anschauungen bei Platon durchkreuzten Vorstellungen im Vergleich mit ihrer Fortbildung und Vollendung durch Plotinos, welcher ganz und gar durchdrungen ist von dem Bewufstsein, dafs das ganze empirische Dasein auf einem vor-

zeitlichen Abfall der Geister, einem stufenweise zunehmenden Abirren der Seele von dem Ewigen und Einen beruht, und dafs dementsprechend das Ziel alles unseres Strebens sein mufs, uns auf dem Wege der Tugend und Entsagung wieder dem Göttlichen als unserer wahren Heimat zu nähern. Zur Erläuterung dieser Grundanschauung des Plotinos und zugleich als ein Beispiel der hohen, weihevollen Stimmung, mit der er vorträgt, was seine Seele bewegt, wollen wir hier die herrlichen Worte übersetzen, mit welchen er die Betrachtungen der fünften Enneade einleitet.

Enn. V, 1,1: „Was war es doch, was die Seelen veranlafste, Gottes, ihres Vaters zu vergessen und ihn, an dem sie Anteil haben und dem sie ganz angehören, und mit ihm sich selbst nicht mehr zu kennen? — Der Anfang des Unheils für sie war die Überhebung (ἡ τόλμα) und der Werdedrang und der erste Zwiespalt (ἡ πρώτη ἑτερότης, nämlich die Spaltung in νοῦς und ἰδέαι), und der Wille, sich selber anzugehören (τὸ βουληθῆναι ἑαυτῶν εἶναι). Und indem sie ihre Lust hatten an dieser Eigenmächtigkeit (τῷ αὐτεξουσίῳ) und sich immer mehr dem selbstischen Triebe hingaben, liefen sie den entgegengesetzten Weg, machten den Abfall (ἀπόστασις) immer gröfser und vergafsen, dafs sie selbst von dort her stammen, Kindern vergleichbar, welche, früh ihrer Väter beraubt und lange entfernt von ihnen auferzogen, sich selbst und ihre Väter nicht mehr kennen. Indem sie aber weder Ihn noch sich selbst erkannten, aus Verkennung ihres Ursprungs sich selbst erniedrigten, ein Fremdes verehrten, alles andere mehr als sich selbst hochhielten und dem Fremden mit staunender Bewunderung anhingen, brachen sie sich so arg wie möglich los und verachteten das, wovon sie sich abgewandt hatten. — — Darum mufs eine zweifache Rede ergehen an die, welche in dieser Lage sich befinden, ob es wohl gelingen möchte, sie zu bekehren zu dem Entgegengesetzten und Ursprünglichen, und sie emporzuführen zu dem Höchsten und Einen und Ersten. Welches nun sind diese beiden Reden? Die eine hat die Wertlosigkeit alles dessen aufzuzeigen, was von der Seele jetzt geehrt wird, — was wir anderweit näher ausführen werden —, die andere aber soll die Seele belehren und daran erinnern,

wie hoch ihre Abstammung und Würde ist, und diese Betrachtung geht jener andern vorher und wird, ins Licht gesetzt, auch jene aufhellen; von ihr soll daher nunmehr die Rede sein.“ —

Dieser Einteilung entsprechend werden auch wir zunächst den stufenweise zunehmenden Abfall von dem Einen zur Ideenwelt, zum Psychischen und zum materiellen Dasein verfolgen, um sodann die Wege kennen zu lernen, welche aus dem irdischen Dasein zu dem Ewigen und Einen wieder emporführen.

c) Das ἕν oder das Eine.

Schon Platon hatte die Idee des Guten (dieselbe, welche im Philebus als die αἰτία, im Timaeus als der δημιουργός erscheint) über alle Ideen hinausgehoben; er hatte sie (oben S. 263) der Sonne verglichen und erklärt, dafs sie allen andern Ideen die Erkennbarkeit und sogar das Sein verleihe. Hieran anknüpfend hebt auch Plotin sein ἕν, welches der Idee des Guten bei Platon entspricht, noch über die ganze Ideenwelt hinaus; er hat sehr richtig erkannt, dafs jedes Objekt ein Subjekt, jedes Subjekt ein Objekt voraussetzt, dafs, in seiner Sprache zu reden, die ἰδέαι den νοῦς, und der νοῦς die ἰδέαι als Korrelat haben, dafs mit jedem Subjekte das Objekt verbunden ist (ὅτι παντὶ νῷ συνέζευκται τὸ νοητόν), dafs wir uns daher mit diesen beiden immer noch in der Zweiheit (ἑτερότης) befinden, welche er schon in der eben angeführten Stelle für den Ursprung des Unheils erklärte. Das Erste und Ursprünglichste kann nur das ἕν, die Einheit sein, welche als solche aber weder erkennend, wie der νοῦς, noch erkennbar, wie die Ideen, ist, somit, obwohl wir es alle in uns tragen, der Erkenntnis völlig entzogen ist und bleibt. Daher können wir nicht sagen, was es ist, sondern nur, was es nicht ist; Enn. VI, 9,3: „Denn ob zwar die Natur des Einen der Ursprung aller Dinge ist, so ist es doch nichts von ihnen allen; es ist also weder ein Etwas, hat weder Qualität noch Quantität, ist weder Geist noch Seele, weder bewegt noch in Ruhe, nicht im Raume, nicht in der Zeit, sondern es ist das Wesen an sich (τὸ καθ' αὑτό), eingestaltig, oder richtiger, ungestaltig und jeder Gestaltung vor-

hergehend, vor aller Bewegung und vor aller Ruhe; denn dies alles kommt nur dem Seienden zu und macht es eben zu einer Vielheit.“ Darum auch erklärt in den angeführten Worten Plotin mit tiefem philosophischen Instinkt sein ἕν für raumlos und zeitlos, weil alles Räumliche in einem Nebeneinander von Teilen, alles Zeitliche in einem Nacheinander von Zuständen, mithin in einer Vielheit besteht. Das ἕν aber ist, wie Plotin Enn. III, 9,3 mit kühner Wendung behauptet, πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ, „überall und nirgends“, d. h. es ist von den Gesetzen und Bestimmungen des Raumes frei. Und wie es ohne Erkenntnis ist, weil diese die Zweiheit von Subjekt und Objekt voraussetzt, so ist es auch ohne Wille (βούλησις) und Tätigkeit (ἐνέργεια), weil auch bei diesen das Wollende vom Gewollten, das Wirkende vom Gewirkten sich unterscheidet.

Die einzigen Bestimmungen des Urwesens, welche einen mehr positiven Charakter an sich tragen, sind seine Bezeichnungen als 1. das ἕν, 2. das πρῶτον αἴτιον und 3. das ἀγαθόν.

1. Mit Vorliebe bezeichnet Plotin sein oberstes Prinzip als das Eine, τὸ ἕν, jedoch nicht als eine Einheit, wie sie der Zweiheit, Dreiheit usw. entgegensteht und ihnen koordiniert ist, sondern in dem Sinne, dafs sein Eines jede Vielheit von sich ausschliefst und negiert; er beruft sich dabei auf die Pythagoreer, welche ihre Einheit symbolisch durch den Geheimnamen Ἀπόλλων bezeichnet hätten, sofern er die Negation (ἀ—) der Vielheit (πολλά) bedeute; Enn. V, 5,6: ὅθεν καὶ Ἀπόλλωνα οἱ Πυθαγορικοὶ συμβολικῶς πρὸς ἀλλήλους ἐσήμαινον ἀποφάσει τῶν πολλῶν, „daher es auch die Pythagoreer unter sich symbolisch Apollon benannten als Negation der Vielheit“.

2. Wenn weiter Plotin sein Eines als das πρῶτον und das αἴτιον bezeichnet, so soll dies nicht bedeuten, dafs es der Welt zeitlich und als ihre Ursache vorhergehe, vielmehr ist er sich der Zeitlosigkeit seiner metaphysischen Prinzipien sehr deutlich bewufst; Enn. V, 1,6: ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις, „das Werden in der Zeit möge uns aus dem Wege bleiben, wo wir über ewige Dinge reden“. Ebenso will er die Kausalität im gewöhnlichen Sinne von dem Einen nicht unter dem Worte αἴτιον verstanden wissen, Enn. VI, 9,3: ἐπεὶ καὶ τὸ αἴτιον λέγειν οὐ κατηγορεῖν

ἐστι συμβεβηκός τι αὐτῷ, ἀλλ' ἡμῖν, „wenn wir es auch die Ursache nennen, so sagen wir damit nicht etwas aus, was an ihm geschieht, sondern was an uns geschieht". Hier kann es der Philosoph nicht vermeiden, die Kausalität in einer Weise zu verwenden, welche ihrem empirischen Begriffe widerspricht; denn eine Ursache kann etwas nur dadurch sein, dafs in ihm eine Veränderung vor sich geht, aus welcher dann eben die Wirkung erfolgt.

3. Wenn endlich Plotinos das Eine im Anschlufs an Platon als das Gute (τὸ ἀγαθόν), oder, wie er im Gegensatze zu allem empirischen Guten lieber sagen will, als das Übergute (τὸ ὑπεράγαθον, Enn. VI, 9,6) bezeichnet, so geht er dabei aus von der aristotelischen Definition des Guten als dessen, wonach alles trachtet (οὗ πάντ' ἐφίεται, Eth. Nic. I, 1. p. 1094 a 2, vgl. oben S. 351), deutet sie aber in metaphysischem Sinne, indem er das Eine als das letzte und höchste Ziel hinstellt, zu welchem alles Endliche zurückstrebt; Enn. V, 5,12: πάντα γὰρ ὀρέγεται ἐκείνου καὶ ἐφίεται αὐτοῦ φύσεως ἀνάγκῃ, „denn alle Wesen trachten nach Ihm und streben Ihm zu vermöge der Notwendigkeit ihrer Natur".

Da Plotin dem Einen die Kausalität im empirischen Sinne abspricht, so ist es für ihn nicht leicht zu zeigen, wie aus ihm die vielheitliche Entwicklung hervorgegangen ist. Das Eine ist nicht, wie der Logos der Stoiker, unter die vielen Wesen verteilt, es bringt sie auch nicht, wie der Gott der Christen, durch einen Akt seines Willens hervor, und so bleibt ihm nichts übrig, als durch Bilder und Gleichnisse zu reden. Das Eine ist in sich vollendet und bedarf keines andern, aber in der Überfülle seines Wesens „strömt es gleichsam über und seine Überfülle schafft das andere" (οἷον ὑπερερρύη καὶ τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο, Enn. V, 2,1). Es ist der Sonne vergleichbar, welche vermöge der περίλαμψις ihr Licht ausstrahlt; alles was aus Ihm hervorgeht, verhält sich zu Ihm, wie das Spiegelbild im Wasser oder der Schatten zu seinem Gegenstande; das Erste aber, was aus Ihm auf diese Weise hervorgeht, ist der νοῦς, der kosmische Intellekt.

d) Der νοῦς und die Ideenwelt.

Über die Art, wie aus dem Einen der νοῦς und die Ideen emanieren, drückt sich Plotin nicht immer in gleicher Weise aus; Enn. V, 1,7 heifst es: πῶς οὖν νοῦν γεννᾷ; ἢ ὅτι τῇ ἐπιστροφῇ πρὸς αὐτὸ ἑώρα, ἡ δὲ ὅρασις αὕτη νοῦς, „wie erzeugt nun das Eine den νοῦς? Doch wohl, indem es mittels der Hinwendung (ἐπιστροφή) auf sich selbst blickte, dieser Blick aber ist der νοῦς“. Hiernach scheint es, dafs das Eine (in bemerkenswerter Analogie mit indischen und mittelalterlich-mystischen Vorstellungen) sich mittels der ἐπιστροφή zu sich selbst wendet und dadurch die erste ἑτερότης zwischen Subjekt (νοῦς) und Objekt (ἰδέαι) veranlafst. Etwas anders erscheint der Vorgang nach Enn. V, 1,7 und V, 2,1, wonach das Eine den νοῦς als ein Abbild seiner selbst (εἰκὼν τοῦ ἑνός) erzeugt, das Erzeugte sich aber sofort zum Erzeuger hinwendet (τὸ δὲ γενόμενον εἰς αὐτὸ ἐπεστράφη). Dies ist die ἐπιστροφή, wodurch das Erzeugte zum νοῦς wird und zugleich das Erzeugende zu seinem Objekte, d. h. zur Ideenwelt.

Im Gegensatze zu Longinus, welcher die Ideen dem νοῦς gegenüberstellte, behauptet Plotin, ὅτι οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά, „dafs das Gedachte nicht aufser dem Denkenden existiert“. Es ist das Bewufstsein, dafs kein Subjekt ohne Objekt sein kann, dafs beide untrennbar zusammengehören, welches ihn veranlafste, diese Thesis gegen seinen Mitschüler zu verfechten, wodurch er aber genötigt wurde, den Fortschritt, welchen Philon über Platon hinaus getan hatte, halb wieder zurück zu tun. Philon hatte, anknüpfend an die Stelle im platonischen Sophista (oben S. 251), richtig erkannt, dafs die platonischen Ideen nichts anderes sein können als die ganze Reihe der in der Natur wirkenden Kräfte (oben S. 475). Es ist eine und dieselbe metaphysische Wesenheit, welche nach ihrem Wirken betrachtet als die Reihe der unorganischen und organischen Naturkräfte, und aus dem Resultate dieses Wirkens abstrahiert, als die Ideen vorgestellt wird; beide verhalten sich ähnlich wie bei Aristoteles ἐνέργεια und ἐντελέχεια, sind also im Grunde dasselbe. Diese richtige Einsicht erschwert sich Plotin dadurch, dafs er die ganze Ideenwelt, den κόσμος

νοητός, in den νοῦς verlegt. Zwar sind auch ihm die Ideen δυνάμεις, aber νοεραὶ δυνάμεις, „geistige Kräfte", also ein Mittelding zwischen bloſsen Gedankenwesen und realen Naturpotenzen. Dieser nähere Anschluſs an Platon macht es ihm auch möglich, die höchsten Abstraktionen für Ideen zu erklären und im Anschluſs an den Sophista (oben S. 263) in den dort aufgestellten Kategorien, ὄν, κίνησις, στάσις, ταὐτότης, ἑτερότης, Sein, Bewegung, Ruhe, Identität und Verschiedenheit, die obersten Ideen zu sehen, aus denen er die übrigen ableitet (ἐξ ὧν ὡς ἀρχῶν τἆλλα, Enn. V, 1,4 am Ende).

Befremdlich mag es auf den ersten Blick erscheinen, daſs Plotin auch schon in der Ideenwelt eine Art übersinnlicher Materie annimmt; die Ideen sind Gestalten (μορφαί), setzen also ein zu Gestaltendes (μορφούμενον) voraus (εἰ δὲ μορφή, ἔστι καὶ τὸ μορφούμενον, Enn. II, 4,4). Diese Annahme verliert ihr Paradoxes, wenn wir bedenken, daſs die Ideen zwar raumlos und zeitlos, aber doch raumartige und zeitartige Gestalten sind, welche als Anpassungen des gestaltlosen Einen an die Verhältnisse des Raumes und der Zeit ein Auſsereinander und Nacheinander, mithin eine Art übersinnlicher Materie zur Voraussetzung haben.

Weniger verständlich ist es, wenn Plotin in einer eigenen Abhandlung (Enn. V, 7 περὶ τοῦ εἰ καὶ τῶν καθ' ἕκαστα ἔστιν εἴδη) es nötig findet, für jedes individuelle Wesen eine eigene Idee anzunehmen, weil sie alle besondere Bestimmungen an sich tragen, welche als solche nur aus der Wirkung von Ideen erklärt werden können. Hiermit wird eine Grundbestimmung der platonischen Idee, daſs sie die Einheit in der Vielheit gleichartiger Individuen sei (das ἓν ἐπὶ πολλῶν), fallen gelassen. Es fragt sich aber, ob und inwieweit die Varietäten unter den derselben Species angehörigen Individuen sich nicht, wenigstens was die niedern Typen der unorganischen, vegetativen und animalischen Natur betrifft, aus einem andern Prinzip, nämlich aus der mangelhaften Überwindung des von andern Ideen bereits in Besitz genommenen Stoffes erklären lassen. Für den Menschen, welchen Plotin auch besonders im Auge hat, reicht allerdings dieses Prinzip nicht aus; aus der Idee des Menschen und dem Widerstande des Stofflichen allein

lassen sich die Verschiedenheiten der menschlichen Individuen nicht vollständig ableiten, und so werden wir hier nochmals, wie schon oben bei Platon, daran erinnert, dafs die ganze Ideenlehre, so unentbehrlich sie der Philosophie ist, doch nur als ein unvollkommener Versuch betrachtet werden mufs, in empirische Formen zu fassen, was über alle empirische Erkenntnis hinausliegt.

e) Die Welt des Psychischen.

Wie der νοῦς mit den in ihm liegenden Ideen nur ein Abbild oder Spiegelbild (εἰκών) des Einen ist, so ist wiederum die Seele ein Abbild des νοῦς und seiner Ideen. Festzuhalten aber ist, dafs die ganze Emanation nicht zeitlich, sondern als ein zeitloser Prozefs zu denken ist, und dafs das Eine nicht etwa, wie der Logos der Stoiker, unter die Einzelwesen zerteilt, sondern voll und ganz in jedem Einzelnen, wiewohl in dynamischer Abschwächung, also ganz im νοῦς und in jeder seiner Ideen, ganz in jeder Seele, ja auch voll und ganz in jedem Einzelwesen mittels der von ihm ausstrahlenden Kraft gegenwärtig ist. Wie das Eine, so ist auch die Seele überall und in jedem ganz gegenwärtig; Enn. VI, 4,4: „Aber wenn es nun wahr ist, dafs jenes (Eine) das Seiende an sich bleibt, und es paradox zu sein scheint, dafs es als das eine Ganze überall gegenwärtig ist, so mufs dieselbe Schwierigkeit auch für die Seelen bestehen"; auch von der Seele gilt, dafs sie sich dem Weltganzen einergibt und doch nicht aufhört, eine zu sein (δοῦσ᾽ ἑαυτὴν τῷ ὅλῳ οὐκ ἀφίσταται τοῦ εἶναι μία, Enn. IV, 2,1).

Wie bei Platon die Weltseele und nach ihr die Einzelseele eine Mischung des ἀμερές und des μεριστόν, d. h. der Idee und der Materie ist, so steht auch bei Plotin das Psychische im kosmischen wie im individuellen Sinne zwischen den Ideen und der materiellen Welt. Aber hier zeigt sich die Schwierigkeit oder richtiger Unmöglichkeit, mit Plotin aus dem Ureinen durch eine Kausalitätsreihe alles bis zur Materie herab emanieren zu lassen. Das Psychische ist ein Mittleres zwischen Idee und Materie, setzt somit diese beiden voraus, und so ist es auch bei Platon, wo Idee und Materie, das ἀμερές und das

μεριστόν, in der Seele verknüpft werden. Diesen Weg hat sich Plotin dadurch abgeschnitten, dafs er das Materielle erst aus dem Seelischen emanieren läfst und doch schon, ebenso wie Platon, auf die Materie Bezug nehmen mufs, um die Seele in ihrem Gegensatz zur Ideenwelt zu begreifen. Bei Platon ist die Materie eine Voraussetzung der Seele, bei Plotin ist die Seele die Voraussetzung der aus ihr emanierenden Materie, auf der doch für ihn wie für Platon die Seele vermöge des ihr anhaftenden μεριστόν beruht. Denn auch bei Plotin ist die Seele einerseits unteilbar (ἀμέριστος), andererseits teilbar (μεριστή); Enn. IV, 2,1: ἀλλὰ μεριστὴ μέν, ὅτι ἐν πᾶσι μέρεσι τοῦ ἐν ᾧ ἔστιν, ἀμέριστος δέ, ὅτι ὅλη ἐν πᾶσι καὶ ἐν ὁτῳοῦν αὐτῶν ὅλη, „aber sie ist geteilt, sofern sie in allen Teilen desjenigen ist, worin sie ist, und sie ist ungeteilt, sofern sie ganz in allen Dingen und in jedem einzelnen von ihnen ganz ist“.

Wie Platon unterscheidet auch Plotin die Weltseele und die Einzelseele; die Weltseele ist allgegenwärtig in allen Teilen des Universums und befafst in sich die λόγοι σπερματικοί, welche für die Stoiker dasselbe, was für Platon die Ideen sind; die Einzelseele ist allgegenwärtig im Körper als die Kraft, welche sich in den Funktionen aller Organe betätigt. Aber wenn schon Platon den Demiurg die Einzelseele aus demselben Mischkrug wie die Weltseele schöpfen läfst (oben S. 281), so geht hier Plotin einen bedeutsamen Schritt weiter, und spricht in seiner Weise die Grundanschauung der ihm unbekannten Vedânta-Lehre aus, dafs die Weltseele ungeteilt und ganz in jeder einzelnen Seele vorhanden ist, wo es dann in dem herrlichen Abschnitt Enn. IV, 9 Εἰ πᾶσαι αἱ ψυχαὶ μία, „Ob alle Seelen eine sind“, unter anderm heifst: „Dieses bedeutet aber, dafs eine und dieselbe Seele in den vielen Körpern vorhanden ist und dafs vor dieser einen Seele in den vielen Körpern eine andere vorhergeht, die nicht in den vielen ist, und auf Grund deren die Seele in den vielen eine ist, wie ein überall verbreitetes Abbild (εἴδωλον) der einen in dem einen Ganzen, ähnlich wie von einem Siegelring (ἐκ δακτύλου ἑνός) viele Wachsabdrücke denselben Typus wiedergeben und vervielfältigen.“ Aus dieser Erkenntnis erklärt Plotin nicht nur die Sympathie (συμπάθεια), welche die Wesen zu einander

haben, sondern er gründet auch auf dieselbe das erhabene und erhebende Bewufstsein, dafs wir selbst das Prinzip aller Dinge in uns tragen und sind; Enn. V, 1,2: ἐνθυμείσθω τοίνυν πρῶτον ἐκεῖνο πᾶσα ψυχή, ὡς αὐτὴ μὲν ζῷα ἐποίησε πάντα ἐμπνεύσασα αὐτοῖς ζωήν, ἅ τε γῆ τρέφει ἅ τε θάλασσα ἅ τε ἐν ἀέρι ἅ τε ἐν οὐρανῷ ἄστρα θεῖα, αὐτὴ δὲ ἥλιον, αὐτὴ δὲ τὸν μέγαν τοῦτον οὐρανόν, καὶ αὐτὴ ἐκόσμησεν, αὐτὴ δὲ ἐν τάξει περιάγει φύσις οὖσα ἑτέρα ὧν κοσμεῖ καὶ ὧν κινεῖ καὶ ἃ ζῆν ποιεῖ, „darum möge vor allem eine jede Seele bedenken, dafs sie es war, welche alle lebenden Wesen erschaffen und ihnen das Leben eingehaucht hat, allem, was die Erde ernährt und das Meer und die Luft, dazu auch den göttlichen Gestirnen am Himmel, dafs sie es war, welche die Sonne und diesen grofsen Himmel erschaffen hat, sie, welche ihn ordnete und in seiner Kreisbewegung herumführt, sie, welche eine noch höhere Natur ist als alles, was sie ordnet und bewegt und beseelt“.

f) Die Materie und die materielle Welt.

Plotin ist glücklich in dem, wo er Platon vertieft, wie in der Lehre von der Einheit des Urwesens, der Identität der Einzelseele mit der Weltseele, und dem Zusammenbestehen der Freiheit mit der empirischen Notwendigkeit, aber er ist nicht glücklich in dem, wo er von Platon abweicht, wie namentlich darin, dafs er die vier von Platon überkommenen Prinzipien dem Rahmen seines Emanationssystems einspannt, welches doch schliefslich auf eine kausale Abhängigkeit hinausläuft. Dies tritt am grellsten hervor auf dem Punkte, wo wir stehen, nämlich beim Übergange vom Psychischen als dritter Stufe zur Materie als der vierten. Auch bei Platon steht die Materie an vierter Stelle und aus ihrer Mischung mit dem zweiten Prinzip, der Ideenwelt, entsteht als drittes die Weltseele nebst der Einzelseele, für welches sodann der nur in stereometrischen Figuren, nur in der blofsen χώρα bestehende Weltleib aus der Materie entnommen und eingebaut wird. Dennoch ist Platon nicht Dualist, sondern Monist, weil für ihn nur die Idee ein Seiendes, die Materie aber ein μὴ ὄν, ein Nichtseiendes ist, und wenn er beide scharf aus einander

hält, so kommt er damit schon der wertvollsten Errungenschaft der neuern Philosophie, der Unterscheidung des Aposteriori von dem Apriori, wie oben S. 267 gezeigt, sehr nahe. Diese Erkenntnis wird von Plotin wieder verschüttet. Zwar ist auch für ihn sein viertes Prinzip, die Materie, ein blofses μὴ ὄν, wie er auf das stärkste betont; sie hat nicht nur ein relatives Nichtsein, wie es etwa die Begriffe der Bewegung und Ruhe gegen einander haben, sondern sie ist ein absolut Nichtseiendes (παντελῶς μὴ ὄν), sie ist das schlechthin Unbestimmte (ἄπειρον), die blofse Beraubung (στέρησις), die Finsternis (σκότος), ja sie ist das Böse (κακόν) und die absolute Negation des Guten; Enn. I, 8,5: „Wem nur einiges zum Guten fehlt, das ist darum noch nicht das Böse, denn es kann darum immer noch ein seiner eigenen Natur nach Vollkommenes sein. Wem es aber ganz und gar am Guten fehlt, und das ist der Fall der Materie (ὕλη), das ist das wahrhaft Böse und hat keinen Teil an dem Guten. Denn die Materie besitzt nicht einmal das Sein, so dafs sie wenigstens insoweit an dem Guten teilhaben könnte, sondern sie hat nur dem Namen nach ein Sein, so dafs in Wahrheit von ihr gilt, dafs sie nicht ist (μὴ εἶναι)." Trotzdem vermeidet es Plotin nicht und kann es nicht vermeiden, die Materie als das positive Substrat der Erscheinungswelt zu betrachten und als solches durch Emanation aus dem Psychischen abzuleiten. Das Licht mufste, wie er bildlich sagt, in seiner äufsersten Ausstrahlung zur Finsternis werden (οἷον πολὺ φῶς ἐκλάμψαν ἐπ' ἄκροις τοῖς ἐσχάτοις τοῦ πυρὸς σκότος ἐγίγνετο, Enn. IV, 3,9). Ein Licht kann sich wohl in der Finsternis verlieren, es kann aber nie zur Finsternis werden, und doch mufs Plotin dies annehmen, wenn er lehrt, dafs die Seele aus sich die Materie erzeugt; in ihr mufs sie sich einen Ort erzeugen (γεννήσει ἑαυτῇ τόπον, Enn. IV, 3,9), und ebenso entsteht die Zeit erst, indem die Seele in die Materie eingeht; Enn. III, 7,11: πρῶτον μὲν ἑαυτὴν ἐχρόνωσεν, — — ἔπειτα δὲ καὶ τῷ γενομένῳ ἔδωκε δουλεύειν χρόνῳ, „zuerst machte sie sich selbst zeitlich, und sodann zwang sie auch das Entstandene, der Zeit sich zu unterwerfen". Doch ist auch dieser Prozefs als ein zeitloser zu denken, da Plotin gegen Platon und mit Aristoteles die Ewigkeit der Welt lehrt

und sie mit der stoischen und platonischen Lehre von einer im Kreislaufe periodischen Wiederkehr derselben Erscheinungen zu verknüpfen weifs. Dieses Hervorgehen der Welt aus der Seele beruht auf einer Naturnotwendigkeit, φύσεως δευτέρας ἀνάγκῃ, „auf der Notwendigkeit, dafs eine andere Natur (als Korrelat der Ideenwelt) entstand“, und doch soll das Herabsteigen der Seele in die Erscheinungswelt auf einer Verschuldung und einem Fall derselben beruhen. Mit diesem ethischen Pessimismus ist es schwer in Einklang zu bringen, dafs Plotin mit dem Naturgefühl des Griechen von der Schönheit und Vollkommenheit der Sinnenwelt durchdrungen ist. Er bekämpft ausdrücklich (Enn. II, 9) die christlichen Gnostiker, τοὺς κακὸν τὸν δημιουργὸν τοῦ κόσμου καὶ τὸν κόσμον κακὸν εἶναι λέγοντας, „welche behaupten, dafs der Weltbildner böse und die Welt schlecht sei“, und liefert in den beiden Büchern περὶ προνοίας im Anschlufs an die Stoiker die ausführlichste Theodicee, welche uns aus dem Altertum erhalten ist. Übrigens hält Plotin durchaus an der platonischen Anschauung fest, dafs nur die Ideen wahre Realität haben und dafs die ganze Erscheinungswelt in Raum und Zeit eine blofse Nachbildung (μίμημα) der Ideenwelt ist, oder, wie er sich mit Vorliebe ausdrückt, ein blofses Spiegelbild, welches nur besteht, sofern es die Ideenwelt widerspiegelt, und verschwinden müfste, wenn diese nicht wäre.

Bleibt er in dieser Auffassung der Erscheinungswelt seinem Platon treu, so erhebt er sich in bemerkenswerter Weise über ihn durch die würdigere Stellung, welche er der Kunst zuerkennt. Platon hatte in der Erscheinung eine Nachahmung (μίμησις) der Idee, im Kunstwerke nur eine Nachahmung der Erscheinung, somit eine blofse Nachahmung der Nachahmung (μίμησις μιμήσεως) gesehen und daher ihren Wert für die geistige Bildung sehr gering angeschlagen (oben S. 299 fg.); hier verbessert ihn Plotin in glänzender Weise, wenn er, die Ästhetik unseres Jahrhunderts antizipierend, im Kunstwerke nicht eine Nachbildung der Erscheinung, sondern vielmehr der in ihr erscheinenden Idee, mithin in der Tätigkeit des Künstlers nicht eine μίμησις μιμήσεως, sondern eine μίμησις ἰδεῶν erblickt. Mit deutlicher Bezugnahme auf Platon heifst

es Enn. V, 8,1: „Wenn aber einer die schönen Künste geringschätzt, weil sie die Natur nachahmen, so ist zunächst zu bemerken, dafs auch die Naturerscheinungen Nachahmungen eines andern sind; weiter aber soll man wissen, dafs die Künstler nicht einfach nachahmen, was sie sehen, sondern, dafs sie auf die Ideen zurückgehen, von denen die Natur stammt (ἀνατρέχουσι ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις); ferner auch, dafs sie vieles aus dem Eigenen hinzufügen; denn, wo etwas mangelt, da ergänzen sie es, weil sie die Schönheit in sich tragen. Denn auch Phidias hat seinen Zeus keinem Wahrgenommenen nachgebildet, sondern ihn so aufgefafst, wie er wohl sein könnte (οἷος ἂν γένοιτο), wenn Zeus uns in der Wahrnehmung erscheinen sollte.“

g) Plotins Psychologie und Ethik.

Mit Pythagoras und Empedokles, mit Platon und Philon teilt Plotin den Vorzug, in seinem System an der Lehre von der Seelenwanderung festzuhalten, welche die wahrste, wenn auch immer noch mythische Interpretation eines Daseins, wie es das unsere ist, darbietet. Im Anschlusse an Platon — nur dafs das von diesem in mythischer Form als εἰκότες μῦθοι Mitgeteilte von Plotin in mehr dogmatischem Tone vorgetragen wird — schildert er, wie die Seele ursprünglich in unbewufster Einheit mit dem weltschaffenden νοῦς, den in ihm enthaltenen Ideen und dem beide befassenden Einen verharrte und aus diesem seligen Zustande in die Zeitlichkeit herabsank. Den Grund für dieses Unheil kann er, soweit er sich an den Platon des Timaeus hält, der nur dem Intellektuellen die Unsterblichkeit zuerkennt, nur in einer weiter nicht erklärlichen Notwendigkeit (ἀνάγκη, oben S. 306) finden, hält aber zugleich an der Vorstellung einer ursprünglichen Verschuldung der Seele mit dem Platon des Phaedrus fest, wiewohl er die niedern Seelenteile, θυμός und ἐπιθυμία, nicht, wie die beiden Rosse des Phaedrus, an der Unsterblichkeit teilnehmen, sondern nur aus der Verbindung der Seele mit der Leiblichkeit entspringen läfst. Nachdem aber die Seele einmal der empirischen Existenz verfallen ist, mufs sie wandern,

indem sie nach dem Tode, je nach dem Grade ihrer Anhänglichkeit an das Sinnliche, in einem neuen, himmlischen, menschlichen, tierischen oder pflanzlichen Leibe sich verkörpert und in jeder neuen Verkörperung die Vergeltung (δίκη) genau entsprechend ihren Taten in dem vorhergehenden Leben empfängt: wer ein harter Herr war, wird als Sklave, wer von seinem Reichtum schlechten Gebrauch machte, als arm wiedergeboren, wer einen ungerechten Mord begangen hat, wird wiederum ungerecht ermordet, wer seine Mutter tötete, wird als Weib wiedergeboren und von seinem eigenen Sohne ermordet werden (μητέρα τις ἀνελὼν ὑπὸ παιδὸς ἀναιρεθήσεται γενόμενος γυνή, Enn. III, 2,13). Die Vergeltung ist jedesmal eine gerechte, denn der Wille ist frei, wiewohl seine Werke in den kausalen Zusammenhang der Ereignisse verflochten sind, eine Antinomie, über welche ins Reine zu kommen dem Plotin, nach seinen Äufserungen Enn. IV, 4,39 zu schliefsen, die erforderlichen Voraussetzungen noch fehlten.

Das höchste Ziel ist auch für Plotin die Glückseligkeit; sie besteht aber nicht in der Erlangung irgendeines äufsern Gutes, sondern in der Wiedervereinigung mit dem Ewigen, Einen, welche wir nirgendwo anders als in uns selbst finden können. Sie wird erreicht durch die Befreiung von der Sinnlichkeit und der Materie, in welche die Seele durch die Sinnlichkeit verstrickt ist. Ihr Wesen ist durch den Eingang in die Materie unverändert und rein geblieben; sie ist in ihr wie die Bildsäule im Marmorblock und tritt aus ihr hervor, sobald alles Fremde von ihr beseitigt ist. Nur einen vorbereitenden Wert zur Erreichung dieses Zieles haben die bürgerlichen Tugenden (ἀρεταὶ πολιτικαί), sofern sie als Einsicht, Tapferkeit, Mäfsigkeit und Gerechtigkeit die Affekte eindämmen und ein geordnetes Leben in Staat und Gesellschaft ermöglichen. Für die wahre Aufgabe des Menschen kommt es nicht auf die äufsere Handlung an, sondern auf die Gesinnung, aus der sie hervorgeht. Enn. I, 5,10: αἱ πράξεις οὐκ ἐξ αὐτῶν τὸ εὖ διδόασιν, ἀλλ' αἱ διαθέσεις καὶ τὰς πράξεις καλὰς ποιοῦσι, „die Handlungen verleihen nicht aus sich selbst den sittlichen Wert, sondern die Gesinnungen sind es, welche auch die Handlungen zu guten machen“. Höher aber als die selbst

aus den besten Absichten unternommenen Handlungen stehen dieselben Handlungen, wenn sie nur die κάθαρσις, die Reinigung der Seele von der Sinnlichkeit bezwecken. Anknüpfend an Platons Worte Phaedon p. 69 B (oben S. 292 fg.) und mit deutlicher Bezugnahme auf sie heifst es Enn. I, 6,6: ἔστι γὰρ δή, ὡς ὁ παλαιὸς λόγος, καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ ἀνδρία καὶ πᾶσα ἀρετὴ κάθαρσις καὶ ἡ φρόνησις αὐτή, „denn es ist so, wie die alte Lehre es hat, dafs sowohl die Mäfsigkeit als auch die Tapferkeit und alle Tugend überhaupt eine Reinigung sind, und mit ihnen sogar die Weisheit".

Neben dem moralischen Handeln kann auch die Volksreligion zur Erhebung über das Irdische beitragen. Zwar für sich selbst bedurfte ihrer der Philosoph nicht; „die Götter müssen zu mir kommen, nicht ich zu ihnen" (ἐκείνους δεῖ πρὸς ἐμὲ ἔρχεσθαι, οὐκ ἐμὲ πρὸς ἐκείνους), sagte er zu seinem Schüler Amelios, als dieser ihn in einen Tempel mitnehmen wollte (vita c. 10). Aber dem Volke wollte er den Götterglauben nicht nehmen, weifs durch seine Theorie von der Sympathie aller Dinge dem Kultus der Götter und Götterbilder, wie auch dem Gebet und der Mantik in seinem System Aufnahme zu gewähren, und ist in der Weise der Stoiker bemüht, den Göttergestalten eine allegorische Bedeutung zu geben, wenn er z. B. Uranos, Kronos und Zeus als Symbole des ἕν, des νοῦς und der ψυχή betrachtet.

Wichtiger aber als der religiöse Kultus und selbst wichtiger als das moralische Handeln ist, um zur Befreiung von der Sinnlichkeit und zur Wiedervereinigung mit dem Urwesen zu gelangen, die stufenweise zum Höchsten emporführende Erkenntnis. Schon die sinnliche Anschauung läfst die Spuren (ἴχνη) des Ewigen erkennen; weiter aber als sie führt uns die Dialektik, deren Objekt die ewigen Ideen sind, und auf diesem Wege aufsteigend gelangt die Seele zur Einheit mit dem weltbildenden νοῦς und befafst wie dieser die ganze Ideenwelt in sich. Aber auch dieser Zustand, bei welchem immer noch Subjekt und Objekt als eine Zweiheit einander gegenüberstehen, kann nicht das Endziel sein; über beiden steht noch als höchstes Prinzip das Eine, welches wir in uns tragen und in unserm eigenen Innern suchen und finden können.

Die Bedingung dazu ist, dafs die Seele sich von allem Äufserlichen lossagt und sich ganz und gar in ihr Inneres wendet (πάντων τῶν ἔξω ἀφέμενον δεῖ ἐπιστραφῆναι εἰς τὸ εἴσω πάντη, VI, 9,7), dafs sie sich sogar lossagt von dem Wissen und dem Wifsbaren (ἀποστῆναι δεῖ καὶ ἐπιστήμης καὶ ἐπιστητῶν, VI, 9,4); was sie dann erfährt, ist kein Schauen mehr, sondern eine andere Art der Innewerdung, eine Ekstase und ein Einswerden (τὸ δὲ ἴσως ἦν οὐ θέαμα, ἀλλὰ ἄλλος τρόπος τοῦ ἰδεῖν, ἔκστασις καὶ ἅπλωσις, VI, 9,11). Plotin kennt diesen Zustand aus eigener Erfahrung, wie Porphyrios c. 23 berichtet: „Für ihn war Ende und Ziel, eins zu werden in unmittelbarer Annäherung mit dem über alles erhabenen Gott. Viermal ist er, solange ich bei ihm war (263—269), durch unsagbare Energie dieses Zustandes teilhaft geworden.“ Und Plotin selbst berichtet: „Oft schon bin ich zu mir selbst aus dem Körper erwacht; dann war ich aufserhalb alles andern und innerhalb meiner selbst, schaute eine Schönheit von wunderbarer Gröfse, war überzeugt, dafs ich jetzt das beste Teil ergriffen hatte, das höchste Leben verwirklichte und mit der Gottheit eins geworden war“ (καὶ τῷ θείῳ εἰς ταὐτὸν γεγενημένος, IV, 8,1).

Anstofs an dieser Schilderung kann nur der nehmen, welcher den verwandten Erscheinungen des indischen Yoga und dem gleichen Erlebnisse des Apostels Paulus (2. Kor. 12,2) verständnislos gegenübersteht.

3. Der Neuplatonismus nach Plotinos.

a) Vorbemerkung.

Die rasche Ausbreitung der Lehre Platons in Gestalt des Neuplatonismus, speziell des Plotinismus, im weiten Römischen Kaiserreiche erklärt sich aus denselben Gründen wie die gleichzeitige Ausbreitung des Christentums. Man fing an inne zu werden, dafs das Dasein denn doch noch eine andere Bedeutung hat als die, ein Mittel zur Erreichung der eigenen Glückseligkeit, sei es auf epikureischem oder stoischem Wege, zu sein, und je elender die Lebensverhältnisse durch den Verfall des Römerreichs und die immer häufigern Invasionen der Barbaren wurden, um so mehr verzweifelte man am irdischen

Glück und suchte Trost in dem Gedanken an ein besseres Jenseits. Diesem Bedürfnis der Zeit kamen der Neuplatonismus wie das Christentum gleicherweise entgegen, und wenn in ihrem Ringen um die Vorherrschaft dem Christentum der Sieg zufiel, so erklärt sich dies teils aus äufsern und zufälligen historischen Komplikationen, teils daraus, dafs der feinsinnige, geistige Neuplatonismus auf die Massen keine so packende Wirkung üben konnte wie das Christentum mit seinem derben Realismus. Immerhin erwuchs dem Christentum im Neuplatonismus ein gefährlicher Gegner, welcher gerade die besten Elemente der Gesellschaft dem christlichen Dogma zu entfremden drohte. Die hieraus hervorgehenden Kämpfe werden uns erst in der nächsten Abteilung dieses Werkes zu beschäftigen haben. Hier mag es genügen, den weitern Verlauf des griechischen Denkens bis zum gewaltsamen Abschlusse der griechischen Philosophie im Jahre 529 p. C. nur kurz zu charakterisieren, denn so interessant auch diese Periode in kulturgeschichtlicher Hinsicht sein mag, so haben doch die nach Plotinos noch aufgetretenen Philosophen nichts mehr hervorgebracht, dem ein dauernder Wert für das geistige Leben der Menschheit zuerkannt werden könnte, daher wir uns damit begnügen können, Porphyrios, Jamblichos, Julianus und Proklos als die Hauptträger der weitern Entwicklung kurz zu charakterisieren.

b) Porphyrios.

Porphyrios, geboren 233, wahrscheinlich in Tyros, wo er jedenfalls seine erste Erziehung erhielt, war zuerst ein Schüler des Longinos zu Athen (der seinen Namen Malchos, hebräisch מֶלֶךְ, „König“, in Πορφύριος, „Purpurträger“, umsetzte), begab sich sodann nach Rom, angezogen durch den Ruhm des Plotinos, dessen treuester Schüler er von 263 bis 269 war, reiste, um von seinen melancholischen Anwandlungen geheilt zu werden, auf den Rat des Plotinos 269 nach Sicilien, von wo er 274 erfrischt nach Rom zurückkehrte und die Lehrtätigkeit des 270 verstorbenen Plotinos fortsetzte. Noch in höherm Alter vermählte er sich mit Marcella, einer Witwe und Mutter

von sieben Kindern, angezogen durch ihre Liebe zur Philosophie. Er starb, gegen siebzig Jahre alt, zu Rom, etwa um 304 p. C. Sein gröfstes Verdienst ist ohne Zweifel die Ordnung, Redaktion und Herausgabe der Enneaden des Plotin, dessen ausführliche Lebensbeschreibung wir ihm gleichfalls verdanken.

Von seinen zahlreichen Schriften sind die meisten und wichtigsten verloren gegangen, so die gegen die Christen gerichtete Schrift Κατὰ Χριστιανῶν in 15 Büchern, eine Schrift über die Einheit der platonischen und aristotelischen Philosophie (Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἵρεσιν) und eine Geschichte der Philosophie, von welcher der erhaltene Βίος Πυθαγόρου vielleicht ein Bruchstück ist. Unter den erhaltenen Schriften sind hervorzuheben die Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, welche im Geiste des Plotin die Erhebung zum Übersinnlichen behandeln, die Schrift Περὶ ἀποχῆς τῶν ἐμψύχων, welche aus asketischen, humanen und diätetischen Gründen gegen die Fleischnahrung eifert, und die im Mittelalter vielgelesene Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας, auch Περὶ τῶν πέντε φωνῶν genannt, welche über die der Kategorienlehre noch vorausgehenden fünf Grundbegriffe, die sogenannten *quinque voces* (γένος, εἶδος, διαφορά, ἴδιον, συμβεβηκός), und ihre Beziehungen zu einander handelt.

In seiner Lehre schliefst sich Porphyrios in allen Hauptpunkten dem System des Plotin an; die wichtigsten Abweichungen sind, dafs er die Seelenwanderung auf die Menschenwelt eingeschränkt wissen will, eine asketische Lebensweise weit strenger als Plotin fordert und mehr als dieser dem Volksglauben an Götter und Dämonen einen für die Philosophie vorbereitenden Wert beilegt, wiewohl er andererseits in dem noch erhaltenen Briefe an den ägyptischen Priester Anebon gegen Theurgie und Mantik ankämpft und dadurch die seinem Schüler Jamblichos zugeschriebene Gegenschrift „Über die Mysterien der Ägypter“ (περὶ μυστηρίων) veranlafste. Die homerischen Gedichte deutete er allegorisch um, wovon die erhaltene Schrift *De antro nympharum* (περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν Νυμφῶν ἄντρου) nach Odyss. 13,102—112 eine interessante Probe liefert.

c) Jamblichos.

Über das Leben des Jamblichos (vgl. hebräisch יַמְלִיךְ, „er wird herrschen machen") sind wir trotz der in Mitteilungen von Wundergeschichten sich ergehenden Biographie des Eunapios sehr unzulänglich unterrichtet; er wurde geboren, wann, ist unbekannt, in dem zwischen Libanon und Antilibanon gelegenen Chalkis, hörte in Rom den Porphyrios und gründete später eine vielbesuchte Schule in Syrien, vermutlich in seiner Vaterstadt Chalkis. Sein edler Charakter und die Freundlichkeit seines Wesens übten eine grofse Anziehungskraft, nicht weniger aber seine theurgischen Künste, welche ihm die abergläubische Verehrung seiner Schüler und die Bezeichnung als ὁ θεῖος Ἰάμβλιχος eintrugen. Er mufs noch während der Regierungszeit des Konstantin, etwa um 330, gestorben sein, da er die Hinrichtung seines Schülers Sopater durch Konstantin nach Eunapios nicht mehr erlebte.

Von seinen zahlreichen Schriften ist teilweise noch vorhanden die Συναγωγὴ τῶν Πυθαγορείων δογμάτων in 10 Büchern, von denen die ersten vier und das siebente noch erhalten sind, unter den besondern Titeln 1. περὶ τοῦ Πυθαγορικοῦ βίου, 2. λόγος προτρεπτικὸς εἰς φιλοσοφίαν, 3. περὶ τῆς κοινῆς μαθηματικῆς ἐπιστήμης, 4. περὶ τῆς Νικομάχου ἀριθμητικῆς εἰσαγωγῆς, 7. τὰ θεολογούμενα τῆς ἀριθμητικῆς.

In seiner Philosophie geht Jamblichos aus von dem an sich berechtigten Bestreben, der bestehenden Volksreligion durch enge Verwebung mit der neuplatonischen Metaphysik neues Leben und Widerstandskraft gegen die Fortschritte des Christentums einzuflöfsen, läfst sich aber in diesem Streben, von dem Niedern zum Höhern emporzuführen, dazu verleiten, nicht nur alle Götter des griechischen Volksglaubens, sondern auch die Gottheiten des ihm erreichbaren Orients, jedoch mit Ausschlufs des Christengottes, mittels des neuplatonischen Schemas der Emanation in sein System aufzunehmen. Da ihm das Absolute des Plotin noch nicht absolut genug ist, so nimmt er über dessen ἕν noch ein höheres, unaussprechliches Urwesen, eine ἄρρητος ἀρχή an, woraus er das ἕν des Plotin als das ἀγαθόν, und aus diesem erst den νοῦς ent-

springen läfst. Am νοῦς unterscheidet er zwei Seiten, eine intelligible (νοητόν), welcher die Urbilder der Dinge, und eine intellektuelle (νοερόν), welcher die (von diesen verschiedenen) Ideen angehören. Erstere gliedert sich in die Dreiheit von ὕπαρξις, δύναμις τῆς ὑπάρξεως und νόησις τῆς δυνάμεως, letztere in die Dreiheit von νοῦς, δύναμις und δημιουργός. Jede dieser sechs Dreiheiten zerfällt wiederum in eine Trias, ohne dafs über das Wesen dieser achtzehn Triaden etwas Näheres überliefert wäre. Aus dem νοῦς entspringt, wie bei Plotin, das Psychische, mit welchem der Kreis der überweltlichen Gottheiten abgeschlossen ist. An sie schliefsen sich die innerweltlichen Gottheiten wieder in drei Stufen als himmlische in 360, unterhimmlische in 72 und Naturgottheiten in 42 Ordnungen; unter diesem Schema werden die griechischen Götter, wie Helios, Zeus usw., sowie die nichtgriechischen, wie Serapis usw., untergebracht, an welche sich weiter Engel, Dämonen und Heroen schliefsen. Die Seelenwanderung beschränkt Jamblichos, wie schon Porphyrios, auf die Menschenwelt; der Mensch unterliegt dem Schicksal (εἱμαρμένη), von welchem er durch die Hilfe der Götter befreit werden kann. Bilderverehrung, Theurgie und Mantik sind die Praxis, in welcher sich der Glaube an diese phantastische Götterwelt betätigt.

d) Der Kaiser Julianus.

Zu den Schülern des Jamblichos gehörte Aidesios, durch dessen Schüler Chrysanthios und Maximus der junge Fürstensohn Julianus, geboren 331, ein Neffe des Kaisers Constantinus, für die neuplatonische Philosophie in der Gestalt, welche Jamblichos ihr gegeben hatte, gewonnen wurde und bei sich beschlofs, dem von Constantin zur Staatsreligion gemachten Christentum gegenüber die Religion und Philosophie der Väter wieder zu Ehren zu bringen. Diesen Geist vertritt er in seinen noch erhaltenen, sämtlich in griechischer Sprache verfafsten Reden und Briefen, welche indessen nichts enthalten, was wesentlich über den Gedankenkreis des Jamblich hinausginge. Nachdem Constantins drei Söhne, Constantin († 340), Constans († 350) und Constantius († 361), sich im Streite um

das Reich, welches ihr Vater unter sie geteilt hatte, gegenseitig aufgerieben hatten, während Julianus in Kämpfen gegen die Germanen durch seinen feurigen Geist, seine mäfsige Lebensweise und seine ritterliche Tapferkeit allgemeine Sympathie, namentlich bei seinen Truppen, sich erworben hatte, wurde er in Paris von dem Heere 360 zum Augustus ausgerufen und blieb, ohne dafs es noch zum Kampfe mit Constantius kam, nach dessen in Cilicien erfolgten Tode im Oktober 361 Alleinherrscher des römischen Weltreiches. Jetzt erklärte er sich offen für die hellenische Religion und befahl, die Tempel zu öffnen und den Opferdienst wiederherzustellen, sagte aber auch den Christen seinen Schutz zu und rief eine von Constantius verbannte christliche Partei zurück, vielleicht in der Absicht, die unter den Christen herrschende und ihm sehr wohlbekannte Streitsucht dadurch zu nähren. Dasselbe Motiv lag wohl seinem Entschlusse zugrunde, für die Juden den Tempel in Jerusalem wieder aufzubauen, zu dessen Ausführung es nicht mehr kommen sollte. Weniger aus politischer Notwendigkeit als aus rastlosem Tätigkeitsdrang und dem Wunsche, sein Ansehen bei Heer und Volk zu erhöhen, nahm er als Erbstück seiner Vorgänger den Krieg gegen das neupersische Reich wieder auf und drang siegreich über den Euphrat und Tigris vor. Auf die Nachricht, dafs eine Abteilung römischer Soldaten vor dem Feinde hatte weichen müssen, warf er sich diesem eilig und ohne erst einen Panzer anzulegen an der Spitze seiner Truppen entgegen und wurde durch einen feindlichen Lanzenstich, der die Rippen durchbrach, an der Leber verwundet. Ins Lager zurückgetragen und kaum verbunden, wollte er sich wieder in den Kampf stürzen; aber die Kräfte verliefsen ihn. Im Gespräche mit seinem Freunde Maximus über die Erhabenheit der Seele starb er um Mitternacht am 26. Juni 363. Ob der ihm beigelegte Ausruf: ὅμως νενίκηκας, ὦ Γαλιλαῖε, „o Galiläer, nun hast du doch gesiegt", historisch ist, wird stark bezweifelt, aber er drückt richtig die Tatsache aus, dafs mit dem Tode dieses Kaisers der Sieg des Christentums über das Hellenentum entschieden war.

Welche Folgen es für die antike Kultur gehabt haben

würde, wenn Julian am Leben geblieben wäre, ist schwer zu sagen. Ohne Zweifel wohnte dem Christentum eine gröfsere Lebenskraft inne, als der griechischen Philosophie und Religion in der entarteten Form, für welche der Neuplatoniker auf dem Kaiserthrone seine ganze tatkräftige Persönlichkeit eingesetzt hatte. Aber die Kirchengeschichte in ihrem Fortgange zeigt uns oft genug, dafs es nicht der innere Wert der Sache, sondern äufsere zufällige Ereignisse waren, welche die wichtigsten Entscheidungen herbeiführten, und so mag es eine offene Frage bleiben, welche Folgen für das geistige Leben der abendländischen Menschheit daraus erwachsen sein würden, wenn Julian 363 nicht gefallen wäre, und wenn Karl Martell 732 die Araber nicht besiegt haben würde.

In ähnlichem Geiste wie von Julian wurde der Neuplatonismus vertreten durch die edle, sittenreine Philosophin Hypatia, welche, in Athen vorgebildet, in Alexandria um 400 p. C. die neuplatonische Lehre unter grofsem Beifall vertrat. Von ihren Schriften hat sich nichts erhalten, aber nach den Mitteilungen ihres Schülers Synesios zu schliefsen, lehrte sie neben Mathematik und Astronomie die Philosophie in der Form, welche ihr Jamblichos gegeben hatte. Bekannt ist ihr philosophisches Märtyrtum, welches sie im Jahre 415 durch den von dem Erzbischof Cyrillus aufgehetzten christlichen Pöbel erlitt und über welches Nicephorus (XIV, 16) das Folgende berichtet: *redeuntem eam alicunde insidiose observantes ex curru detraxerunt atque in ecclesiam, quae a Caesare nomen habet, rapuerunt, atque ibi vestibus nudatam testarum fragmentis enecarunt: deinde membratim dissectam in locum, qui Cinaron dictus est, duxerunt atque ustularunt.*

e) Die athenische Schule des Proklos.

Nachdem die Hoffnung der hellenischen Partei, wieder zur Herrschaft zu gelangen, durch den Tod des Julianus zunichte geworden war, wandte man sich mit um so gröfserm Eifer wieder dem Studium der alten Philosophen zu, neben Platon namentlich auch dem Aristoteles, und auf einer Verknüpfung aristotelischer Lehren mit denen des Jamblichos

beruhte die Richtung, welche Plutarch der Jüngere († 432) als Schulhaupt in Athen vertrat. Sein und des ihm im Lehramte folgenden Syrianus bedeutendster Schüler und überhaupt die bemerkenswerteste Erscheinung in der sich zu Ende neigenden griechischen Philosophie war der Lykier Proklos, geboren 410 in Konstantinopel, erzogen in Lykien, in Alexandria ein Schüler des Olympiodoros, seit 430 in Athen, wo er weiterhin bis 485 der platonischen Schule vorstand und eine ausgebreitete Gelehrsamkeit mit asketischer Lebensweise und theurgischer Praxis verband. Er blieb unvermählt und widmete sein langes Leben dem Unterrichte seiner Schüler, die mit grofser Verehrung an ihm hingen, und einer umfassenden schriftstellerischen Tätigkeit. Erhalten sind von seinen zahlreichen Werken aufser mathematischen und astronomischen Schriften namentlich Kommentare zu Platons Republik, Timaeus, Parmenides, zum ersten Alkibiades und Kratylos, sowie einige auf Physik und Theologie bezügliche Abhandlungen. In seinen Erklärungen des Platon ist er ernstlich bemüht, den genauen Wortsinn zu ermitteln, berücksichtigt auch die Auffassungen früherer, läfst sich aber nur zu sehr von dem Bestreben leiten, seine eigenen Anschauungen in den Platon hinein zu interpretieren.

Das System des Proklos ist ein umfassender, auf grofse Gelehrsamkeit gestützter Versuch, alle bis dahin in der neuplatonischen Schule zutage getretenen Gedankenelemente zu einem organisch gegliederten Ganzen zu vereinigen, welches nicht nur während des weitern Bestehens der neuplatonischen Schule die mafsgebende Autorität, sondern zugleich das Vehikel war, durch welches der Neuplatonismus dem Mittelalter überliefert wurde.

Der Sache nach besteht eine weitgehende Übereinstimmung des Proklos mit Jamblichos, und was ihn von diesem unterscheidet ist hauptsächlich die Ableitung aller Emanationen nach einem methodisch durchgeführten Schema. Schon bei Plotin trat der Gedanke auf, dafs aus dem ἕν der νοῦς hervorgeht und sich sogleich mittels der ἐπιστροφή dem Vater wieder zuwendet. An diesen Gedanken anknüpfend konstruiert Proklos ein durch alle Teile der Philosophie von ihm durchgeführtes

Schema, vermöge dessen er überall die Dreiheit von μονή (Beharren der Einheit), πρόοδος (Ausgehen einer Vielheit aus ihr) und ἐπιστροφή (Zurückwendung dieser Vielheit zur ursprünglichen Einheit) wiederzufinden sucht. Das Ursprüngliche als Ursache läfst aus sich ein Zweites als Wirkung hervorgehen, welches einerseits als der Ursache verwandt in ihr, aber zugleich, als von ihr verschieden aufser ihr ist und vermöge jener Verwandtschaft sich zum Ursprünglichen wieder zurückwendet, wodurch das dritte Glied der Trias jedesmal entsteht. Wo eine solche Dreiheit bei seinen Vorgängern schon bestand, wie z. B. bei Plotin die zwischen ἕν, νοῦς und ψυχή, bei Jamblich in den verschiedenen Triaden des Intelligiblen und Intellektuellen, knüpft er an diese an, wo sie noch fehlt, weifs er sie durch allerlei Künsteleien zu gewinnen. Ein kurzer Überblick des Systems mag dies erläutern.

Das Urwesen, welches Proklos in der Weise des Plotin als die vollkommene Identität von Einheit, erster Ursache und Gutem fafst, dieses ἀναιτίως αἴτιον ist für das Denken völlig unerreichbar, wir können nicht sagen, was es ist, sondern nur was es nicht ist. Zwischen dieses Urwesen und den νοῦς schiebt Proklos als ein Mittleres die αὐτοτελεῖς ἑνάδες, die absoluten, überwesentlichen Einheiten ein, welche er zugleich als die höchsten Gottheiten feiert; aus ihrer Verbindung mit dem Urwesen geht als Drittes der νοῦς hervor. Dieser gliedert sich wiederum in die Dreiheit des Intelligibeln (νοητόν), Intelligibel-Intellektuellen (νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν) und des Intellektuellen (νοερόν). Die Wesenheit des ersten besteht im Sein, die des zweiten im Leben, die des dritten im Denken. Das Intelligible läfst aus sich drei Glieder hervorgehen, deren erstes sich wieder in die platonische Dreiheit von πέρας, ἄπειρον und μικτόν zerlegt, während das zweite als die νοητὴ ζωή oder der αἰών in die Glieder Eins, Kraft und Leben, und das dritte als die Welt der intelligiblen Ideen (welche Proklos in dem αὐτοζῷον des Timaeus wiederfindet) in die Dreiheit von Vater, Kraft und Denken zerlegt wird. Das Intelligibel-Intellektuelle zerfällt in die Urzahlen, welche ἕν, ἕτερον und ὄν, die zusammenhaltenden Götter (συνεκτικοὶ θεοί), welche die Gegensätze des Einen und Vielen, des Ganzen und der Teile, der Grenze und

des Unbegrenzten befassen, und in die vollendenden Götter (θεοί τελεσιουργοί), bei welchen das Intelligible, Intelligibel-Intellektuelle und das Intellektuelle als Unterabteilungen wiederkehren, wie denn überhaupt Proklos genötigt ist, dieselben Begriffe und dieselben Götternamen mehrfach für das Allgemeine und das Besondere zu verwenden, um den ganzen Bedarf an Worten für sein Schema zu decken. Noch komplizierter ist das System der intellektuellen Götter, sofern aus den drei Triaden durch jedesmalige Spaltung der beiden ersten Glieder sieben Hebdomaden entstehen, welche als Kronos, Rhea und Zeus Verstand, Kraft und Geist, als Athene, Kore und die Kureten die bewahrenden Gottheiten bedeuten sollen, wozu sich als siebentes Glied die teilende Kraft gesellt, welche den Übergang aus dem Intellektuellen in das Psychische vermittelt. Die Seelen zerfallen wiederum in göttliche, dämonische und menschliche; die göttlichen bestehen in vier Triaden von anführenden (ἡγεμονικοί), vier Triaden von weltfreien (ἀπόλυτοι) und den innerweltlichen (ἐγκόσμιοι) Göttern, welche wiederum in Sterngötter und Elementargötter zerfallen. Die dämonischen Seelen sind Engel, Dämonen und Heroen, die menschlichen besitzen aufser den niedern Seelenkräften und dem νοῦς noch eine besondere göttliche Kraft, zur Erkenntnis des Überweltlichen, da nur das Gleiche vom Gleichen erkannt werden kann. Die Materie leitet Proklos nicht mit Plotin aus dem Psychischen, sondern im Anschlufs an Platon aus dem ein Glied der intelligiblen Welt bildenden ἄπειρον ab und sieht in ihr nicht ein böses, sondern ein indifferentes, weder gutes noch böses Prinzip. In der Tugendlehre fügt er zu den vier von Porphyrios aufgestellten Klassen der praktischen, reinigenden, theoretischen und paradigmatischen Tugenden mit Jamblich noch die zur Einheit mit dem Urwesen führenden „vereinheitlichenden“ (ἑνιαῖαι) oder priesterlichen Tugenden, und bestimmt als letztes Ziel mit seinen Vorgängern die mystische Einswerdung mit der höchsten Gottheit.

Von Proklos ging die Vorsteherschaft der Schule an Marinus, Isidorus und Hegias über, und schliefslich an Damascius, mit welchem die platonische Schule als die letzte noch bestehende im Jahre 529 erlosch.

f) Ausgang der alten Philosophie.

Schon der vorwiegende Gebrauch der griechischen Sprache im Osten, der lateinischen im Westen des weiten römischen Weltreiches mufste ein Auseinandergehen der Kultur im Osten und Westen begünstigen, und diese Differenz mochte sich noch verstärken, nachdem seit Theodosius das Reich definitiv in zwei politisch von-einander unabhängige Ganze zerlegt worden war. Diese Spaltung der oströmischen und weströmischen Kultur zeigt sich, wie in der Geschichte der christlichen Kirche, so auch in den letzten Ausläufern der antiken Philosophie.

Im Weströmischen Reiche scheint man sich treuer als im Osten an die von Haus aus in Rom heimische Philosophie des Plotinos und seines Schülers Porphyrios gehalten zu haben. Mehr oder weniger deutliche Spuren dieser Richtung begegnen uns beim Kirchenvater Augustinus (354—430), bei Macrobius (um 400) in seinen Saturnalien und dem Kommentar zum Somnium Scipionis, bei Chalcidius in seinem Kommentar zu Teilen des platonischen Timaeus und bei Marcianus Capella, geboren zu Madaura in Afrika, welcher nach der gewöhnlichen, doch nicht unbestrittenen Annahme um 470 p. C. sein gelehrtes Kompendium der sieben *artes liberales* unter dem Titel *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (Über die Vermählung der Gelehrsamkeit mit dem Geist) in einer mit Versen durchsetzten Prosa darstellte. Nach den beiden ersten einleitenden Büchern folgt in Buch 3—5 das *trivium* (Grammatik, Dialektik, Rhetorik) und in Buch 6—9 das *quadrivium* (Geometrie, Arithmetik, Astronomie und Musik im weitesten Sinne des Wortes). Das Werk erlangte eine grofse Berühmtheit dadurch, dafs es im Mittelalter als Grundlage des gelehrten Unterrichts verwendet wurde. — Den Schlufspunkt der Philosophie im Weströmischen Reiche bildet der edle Boethius, geboren zu Rom 480 p. C., von hoher Abkunft, welcher von Theodorich 510 zum Konsul erhoben, später aber auf den Verdacht hin, mit dem Byzantinischen Reiche zu konspirieren, von dem alternden und mifstrauisch gewordenen Gotenkönig gefangen gesetzt und 525 hingerichtet wurde. Sein berühmtes

Werk *De consolatione philosophiae* in 5 Büchern gründet sich auf den Gedankenkreis des Platon und Aristoteles in neuplatonischer, speziell an Plotin erinnernder Färbung.

Wenige Jahre darauf wurde auch im Oströmischen Reiche dem Unterrichte in der Philosophie ein gewaltsames Ende bereitet, indem der schwache, von Habgier und Eitelkeit beseelte Justinianus (Kaiser von 527 bis 565) unter dem Einflusse seiner sittenlosen, aus niedrigem Stande und nach dunkler Vergangenheit zur Kaiserin und Mitregentin erhobenen Gemahlin Theodora dieselbe rücksichtslose Strenge, mit welcher er die christlichen Häresien unterdrückte, auch gegen die Philosophie anwendete, bald nach seinem Regierungsantritt die einzige, noch in Athen bestehende Philosophenschule im Jahre 529 schliefsen liefs, ihr beträchtliches Privatvermögen einzog und den Unterricht in der hellenischen Philosophie verbot: πρόσταξιν ἔπεμψεν, ἐν Ἀθήναις κελεύσας μηδένα διδάσκειν φιλοσοφίαν, wie Johannes Malalas berichtet. Die sieben letzten Lehrer, Damascius als letzter Scholarch nebst Simplicius, Eulalius, Priscianus, Hermias, Diogenes und Isidorus wandten sich, der Subsistenz beraubt, nach Persien, von wo sie sehr bald mit enttäuschten Hoffnungen in die Heimat zurückkehrten, nachdem ihnen durch den Friedensschlufs zwischen Persien und Ostrom im Jahre 533 die persönliche Freiheit von Verfolgungen zugesichert war, ohne dafs ihnen gestattet wurde, für die Ausbreitung ihrer Gedanken als Lehrer zu wirken. Mit ihnen fand die griechische Philosophie nach einer so glorreichen Vergangenheit ein trauriges Ende.

INDEX.

Die Zahlen verweisen auf die Seiten des Werkes.

B.

C.

D.

F.

G.

J.

K.

P.

Q.

R.

S.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Schriften von Paul Deussen.

Commentatio de Platonis Sophistae compositione ac doctrina. (Bonn, Marcus, 1869.) Leipzig, F. A. Brockhaus. Geh. 1 M. 20 Pf.

Die Elemente der Metaphysik. Als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen, sowie zum Selbststudium zusammengestellt. Nebst einer Vorbetrachtung über das Wesen des Idealismus. Leipzig, F. A. Brockhaus. Vierte Auflage. 1907. 8. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

Elements of Metaphysics: a Guide for Lectures, translated by C. M. Duff. London, Macmillan & Co., 1894. 6 s.

Les éléments de la métaphysique. Traduction du Dr. Ern. Nyssens, revue et approuvée par l'auteur. Paris, Perrin et Cie., 1899. 4 fr.

Das System des Vedânta nach den Brahma-Sûtra's des Bâdarâyaṇa und dem Kommentare des Çañkara über dieselben, als ein Kompendium der Dogmatik des Brahmanismus vom Standpunkte des Çañkara aus. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1883. Zweite Auflage 1906. 8. Geh. 12 M. Geb. 14 M.

Outline of the Vedanta System of Philosophy according to Shankara. Translated by J. H. Woods and C. B. Runkle. New York, The Grafton Press. 1903. $ 1 net.

Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Kommentare des Çañkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1887. Geh. 18 M. Geb. 20 M.

Der kategorische Imperativ. Rede. Zweite Auflage. Kiel, Lipsius & Tischer, 1903. 50 Pf.

On the philosophy of the Vedânta in its relations to Occidental Metaphysics, an address delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, the 25th February 1893. Bombay 1893. One Ana. Leipzig, F. A. Brockhaus. 10 Pf.

Zur Erinnerung an Gustav Glogau. Gedächtnisrede, gehalten an der Christian-Albrechts-Universität am 11. Mai 1895. Kiel, Lipsius & Tischer, 1895. 50 Pf.

Über die Notwendigkeit, beim mathematisch-naturwissenschaftlichen Doktorexamen die obligatorische Prüfung in der Philosophie beizubehalten. Kiel, Lipsius & Tischer, 1897. 50 Pf.

Jacob Böhme. Über sein Leben und seine Philosophie. Zweite Auflage. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1911. Geb. 1 M. 50 Pf.

Sechzig Upanishad's des Veda, aus dem Sanskrit übersetzt und mit Einleitungen und Anmerkungen versehen. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1897. Zweite Auflage 1905. Geh. 20 M. Geb. 22 M.

Erinnerungen an Friedrich Nietzsche. Mit einem Porträt und drei Briefen in Faksimile. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1901. Geh. 2 M. 50 Pf. Geb. 3 M. 50 Pf.

Discours de la Méthode pour bien étudier l'histoire de la philosophie et chercher la vérité dans les systèmes. Paris, Armand Colin, 1902.

Vedânta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1904. 1 M.

Erinnerungen an Indien. Mit einer Karte und sechzehn Abbildungen. Kiel und Leipzig, Lipsius & Tischer, 1904. Geh. 5 M. Geb. 6 M.

Vier philosophische Texte des Mahâbhâratam. Sanatsujâta-parvan — Bhagavadgîtâ — Mokshadharma — Anugîtâ. In Gemeinschaft mit Dr. Otto Strauss aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1906. Geh. 22 M. Geb. 24 M. 50 Pf.

Outlines of Indian Philosophy, with an Appendix on the Philosophy of the Vedânta in its Relations to Occidental Metaphysics. Berlin, Karl Curtius, 1907. 2 M.

Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, F. A. Brockhaus. Dritte Auflage 1909. Geh. 3 M. Geb. 4 M.

Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen (2 Bände in 6 Abteilungen). Leipzig, F. A. Brockhaus.

Erster Band, erste Abteilung: Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's. 1894. Zweite Auflage 1906. Geh. 7 M.

Erster Band, zweite Abteilung: Die Philosophie der Upanishad's. 1899. Zweite Auflage 1907. Geh. 9 M.

The Philosophy of the Upanishads. Authorised English translation by Rev. A. S. Geden. Edinburgh, T. & T. Clark, 1906. 10s. 6d.

1. und 2. Abt. in einen Band geb. 18 M.

Erster Band, dritte Abteilung: Die nachvedische Philosophie der Inder. 1908. Geh. 16 M. Geb. 18 M.

Zweiter Band, erste Abteilung: Die Philosophie der Griechen. 1911. Geh. 6 M. Geb. 8 M.

Die 1. Abteilung des 2. Bandes ist auch als Separatausgabe unter dem Titel „Die Philosophie der Griechen" zu haben. Geh. 6 M. Geb. 8 M.



